

نَظَرِيَّةُ الْمَعْرِفَةِ عِنْدَ الْإِسْلَامِ
وَنَظَرُهَا إِلَى تَوَاصُلِ الْأَكْوَانِ

تأليف

الدكتور محمود قاسم
عميد كلية - دار العلوم
جامعة القاهرة



الدكتور محمود قاسم

عميد كلية دار العلوم
بجامعة القاهرة

نَظَرٌ بِهَا الْمَعْرِفَةُ عِنْدَ ابْنِ شَدِّقٍ
وَنَظَرٌ بِهَا الدِّهْنُ تَوَمَّاسٌ الْأَكُوَيْتِيُّ

ملتزمة الطبع والنشر
مكتبة الأنجلو المصرية
١٦٥ شارع محمد علي قريش (هاردينج سابقا)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْقِسْمِ الْأَوَّلِ

الفصل الأول

تمهيد عام

١ — نظرية الكون والمعرفة

إن نظرية المعرفة عند فلاسفة الإسلام ترتبط ارتباطاً وثيقاً بنظريتهم في الكون . وإذا نحن أردنا أن نحيط علماً بنظرية المعرفة لدى أمثال ابن سينا أو الفارابي أو ابن باجة أو ابن رشد وجب علينا ، قبل كل شيء ، أن نتبين نظرة كل منهم إلى العالم . فلقد كانت فكرة فلاسفة المسلمين السابقين لابن رشد عن الكون لا تشبه بحال ما فكرة أرسطو في هذه المسألة . ذلك أن نظريتهم في الفيض ، تلك النظرية الشهيرة التي تفسر لنا كيف وجدت الكثرة في العالم ابتداء من موجود واحد — قد لعبت دوراً كبير الأهمية في توجيه الفلسفة الإسلامية توجيهاً حاسماً نحو نوع من التصوف ذي طابع خاص كل الخصوص .

ومن المؤكد أن نظرية الفيض هذه كانت أساساً بنى عليه هؤلاء الفلاسفة آراءهم في النفس والعقل الفعال ، والعقل المادى أو الهولانى ، والعقل المسكتسب . كذلك كانت منبعاً لنظرية تعرف باسم وحدة العقل أو العقل الكلى ، وهى تذهب إلى أن جميع أفراد البشر يشتركون في عقل واحد . ونقول فى كلمات قليلة إن فكرة النفس السكلية التى يشترك فيها الناس جميعاً وفكرة المعرفة عن طريق نوع من الفيض أو المدد الإلهى ، وكثيراً من النظريات الأخرى قد نبعت ، فى التحليل الأخير ، من تلك النظرية سالفه الذكر .

٢ — ابن رشد يرفض نظرية الفيض

إن هناك خطأ جسيماً في تاريخ الفلسفة الإسلامية وقع فيه للأسف كثير من مؤرخي هذه الفلسفة ، من أمثال « مونك » (Munk) و « رينان » (Renan) ، ومن سلك سبيلهم من الشرقيين ، وهو الرأى القائل بأن ابن رشد كان من أنصار نظرية الفيض ، ولا شك في أن أصحاب هذا الرأى قد خلطوا ، عن غير علم ، بين هذا الفيلسوف وغيره من فلاسفة الإسلام . ولقد وجدنا في كتب ابن رشد ، وفي نفس المصادر التي استقى منها كل من « مونك » و « رينان » ، دليلاً على شناعة هذه الفكرة الخاطئة — نقول إننا وجدنا فيها نصوصاً واضحة حاسمة يثبتم فيها أبو الوليد بن رشد الرئيس بن سينا بأنه خان آراء أرسطو الحقيقية ، عندما قال بنظرية الفيض ، وهي نظرية أفلاطونية حديثة في جوهرها .

وإنما نلح في بيان هذا الأمر ، لأننا نجد فيها مفتاحاً لهذا السر الغامض ، وهو كيف يعقل أن ابن رشد ، وهو التلميذ الحقيقي لأرسطو وأكثر الفلاسفة المسلمين تمسكاً بالمذهب العقلي ، قد ربط نظرية المعرفة بنظرية الفيض ؟ وكيف يمكن أن نتصور أنه يرفض هذه النظرية الأخيرة من جانب ، ثم يؤكد من جانب آخر أن النفس الإنسانية تتحد بالعقل الفعال ، وهو أحد العقول المفارقة ، أو الملائكة ، الذي يسيطر على آخر الأفلاك السماوية ؟ والحق أنه ليس ثمة سر عويص ؛ فإن بن رشد إنما يشبه الفلاسفة المسلمين الآخرين في أمر واحد فقط ، وهو أنه يريد ، هو الآخر ، أن يربط نظريته الخاصة في المعرفة بنظريته الخاصة في السكون ، فهو يرى أن فيض العقول المفارقة أو الملائكة بعضها عن بعض بطريقة تدريجية ، كما كان يقول الفارابي وابن سينا وغيرهما ، لا يقوم على أساس ما من حيث الوجود ، أو من حيث المعرفة تبعاً لذلك ؛ إذ أن المعرفة — كما يقال في

الفلسفة — تتناسب مع الوجود ، أو هي صورة منه بعبارة أدق .

ولما كانت نظرية الفيض عاجزة عن تفسير كيف تصدر الموجودات المختلفة عن الموجود الواحد فإنها تعجز ، لهذا السبب نفسه ، عن تفسير ظاهرة المعرفة . وحقيقة إن المعانى التى يطلق عليها فلاسفة المسلمين اسم الصور العقلية للأشياء ، لا تهبط من السماء ، وإنما تصعد من الأرض ، إن أجز لنا هذا التعبير . ومعنى هذا أن المعرفة الإنسانية ترجع فى أصولها إلى الأمور الحسية . لكن هذه المعرفة ليست ممكنة إلا بفضل نشاط النفس الإنسانية .

وقد أطلق ابن رشد على هذا النشاط اسم العقل بالفعل أو العقل الفعال كما فعل «أرسطو» من قبل . فى نظر أبى الوليد لا يوجد أى فارق جوهرى بين العقل المادى أو الهولانى ، وبين العقل بالفعل أو الفعال ، وذلك أن هذين العقلين ليسا فى حقيقة الأمر ، سوى مظهرين أو وظيفتين لذات واحدة ، وهى النفس العاقلة . وهذه الأخيرة ذات مفارقة أو مستقلة . ومعنى ذلك أنها ليست جسمية .

ولما أراد أبو الوليد أن يبين لنا كيف تصدر الموجودات التى يحتوى عليها السكون لم يشعر بالحاجة تدفعه إلى الاعتماد على نظرية الفيض ، بل آثر أن يرفض هذه النظرية ، أولاً لأنها ليست نظرية أرسطوطاليسية ، ثم لأنها تتناقض مع العقيدة الإسلامية . غير أن ذلك ليس بالسبب الذى يدعو به إلى ترك البحث فى هذه المسألة التى راودت عقولا كثيرة ، دون أن يعطينا حلالها . هذا إلى أنه إذا لم يرتض تلك النظرية الأفلاطونية الحديثة فإنه أبعد ما يكون عن قبول فكرة أرسطو القائلة بقدّم المادة الأولى ، أى يقدم العالم .

ولقد لجأ أبو الوليد إلى نظرية جديدة أخذها عنه فيما بعد كل من موسى بن ميمون ، وتوماس الأكوينى Thomas d' Aquin ، الذى

يسميه أبناء ملته بالدكتور الملائكى . فهو يرى أن فيض العقول السماوية بعضها عن بعض ليس بالقول الذى يفسر لنا كيف صدرت الموجودات ؛ بل أولى من ذلك وأحق أن يقال إن صدورها يرجع إلى سبب محدد وهو الخلق الإلهي . فאלله يخلق العالم، وهو يخلفه خلقا مستمرا . ولقد بينا في مقدمة رسالتنا التكميلية^(١) مدى الأهمية الكبرى لفكرة الخلق المستمر في مذهب ابن رشد الفلسفي . وليس من عزمنا أن نقول إن توماس الأكويني قد رفض نظرية الفيض لمجرد أن أبا الوليد قد سبقه إلى رفضها . فإن تأكيد مثل هذا الرأي بصفة قاطعة قد يكون مضادا لما يقضى به الحكم السديد أو الحيدة في البحث ، وذلك لأن هذين المفكرين ربما أخذنا من منبع واحد ، ونعني به الوحى سواء أكان مسيحياً أم إسلامياً . ومع ذلك فإننا نميل كل الميل إلى القول بأن الأكويني قد أخذ شيئاً محدداً ؛ بل شيئاً هاماً عن ابن رشد ، وهو فكرة الخلق المستمر .

وهذه الفكرة الأخيرة ترتبط عند فيلسوف قرطبة بفكرة أخرى ، وهى أن جميع الموجودات ترتبط على نحو ما بالموجود الأول ، وهذا هو السبب في أنها تتضمن فيما بينها . لكن هذا الارتباط أو الاتصال بعيد كل البعد عن أن يكون صورة مخففة من الفيض على النحو الذى كان يفهمه فلاسفة المسلمين من أتباع الأفلاطونية الحديثة . فأبو الوليد يرى أن هذا الاتصال لا يتحقق إلا من جهة المعرفة ، بمعنى أن الوجود العقلي للموجودات هو الذى يربط فيما بينها برابط يجعلها على هيئة كائنات متدرجة في كمالها ، حتى ينتهى هذا التدرج الصاعد إلى الموجود السكامل

(1) Méthodes démonstratives des dogmes religieux d'après Averroès.

هذه الرسالة هى ترجمة فرنسية لسكتاب مناهج الأدلة فى عقائد الملة . وقد نشرنا النص العربى فى سنة ١٩٥٥ مع مقدمة جديدة نقدنا فيها مدارس علم الكلام .

المطلق ؛ بل يذهب هذا الفيلسوف إلى حد القول بأن الجمادات ترتبط بالموجود الاسمي ، على نحو ما ، من حيث أنها تصلح أن تكون موضوعاً للتفكير فيها ^(١) . فالصور العقلية لهذه الكائنات ، وإن كانت لا تسمو إلى مرحلة التفكير في ذاتها ، فإنها ترتبط بالله سبحانه وتعالى ، لأنه هو الصورة العقلية المحضة على وجه الإطلاق ^(٢) .

حقاً يمكن النظر إلى تدرج الصور العقلية كما لو كان أترأ لنظرية الفيض أو صدى لها . غير أنه ينبغي أن يفهم ذلك بمعنى خاص جداً ، لأن ابن رشد لا يسلم إلا بوجود صلة غائية لا سببية بين هذه الصور المتدرجة . فليس من الممكن أن تتخلق إحدى الصور صورة أخرى ، وليس من الممكن أن يخلق عقل عقلاً آخر ، مادام الله وحده هو الخالق للجواهر ، وللصور وللعقول في مختلف درجات وجودها .

٣ - مذهب إشرافي ومذهب واقعي

أما في مجال المعرفة فإن أبا الوليد يجد نفسه أمام نظريتين . أما الأولى فهي تلك التي ذهبت إليها مدرسة الإشراقيين . ففي رأى هذه المدرسة لا تصعد الصور العقلية من أسفل بل تهبط من أعلى . فهي تفيض في النفس الإنسانية من العقل الفعال ، وهو آخر العقول السامية أو المفارقة . وهذا العقل الفعال عند الفارابي وابن سينا وابن طفيل وغيرهم هو الذي يسيطر على آخر الأفلاك أي على فلك القمر ، وهو الذي يزود النفس الفردية بالمعاني الأبدية التي تفيض من العقل الأول [الله] بدرجات متتابعة . وإذن يظن أتباع الأفلاطونية الحديثة من فلاسفة المسلمين أن النفس الإنسانية تتحد أو تتصل بالعقل الفعال ، فتكتسب منه المعرفة . وهكذا

(1) De beatitudinae animae

(٢) يريد بالصورة هنا الذات .

نرى أن نظرية المعرفة عند هؤلاء الاشراقيين ترتبط كل الارتباط بفكرتهم عن الكون . أما النظرية الثانية التي فرضت نفسها على أبي الوليد فهي نظرية « أرسطو » القائلة بأن المعرفة ترجع في أصولها إلى الأمور الحسية وإلى النشاط العقلي ، وهو إحدى قوى النفس الإنسانية .

ولو أن ابن رشد ارتضى النظرية الأولى لما كان على وفاق مع نفسه ، ولما كان من العسير عليه كل العسر أن يقبل نظرية الإشراق بعد أن رفض نظرية الفيض رفضاً قاطعاً . ولقد كان من اليسير على فلاسفة المسلمين الآخرين من أنصار أفلوطين أن يقولوا ، بدون تناقض ، بأن العقل المادى [الإنسانى] يتحد بالعقل الفعال الذى يعد ذاتاً خارجة ومستقلة عن النفس . وإنما كان ذلك عليهم يسيراً لأنهم يقبلون نظرية الفيض سواء أكانت خاصة بالوجود أم خاصة بالمعرفة . لكن الفيلسوف القرطبي ما كان يستطيع متابعة سابقه من فلاسفة الإسلام في هذه المسألة . فقد كان يريد أن يرجع نظرية أرسطو إلى وضعها الحقيقى كاملة غير منقوصة . ولذا وجب عليه أن يعيد النظر فى نظرية المعرفة . وعندئذ شرع يعرض هذه النظرية فى حدود المذهب الأرسطوطاليسى الحقيقى .

ولقد خلط الناس ، فى الغرب والشرق ، بين ابن رشد وغيره من فلاسفة الإسلام ، فنسبوا إليه خطأ ، ودون دليل ، أنه كان يقول بنظريات سابقه ؛ بل إنهم أضافوا إليه نظريات تلاميذه الادعياء الذى أكرهوا نصوص ابن رشد على أن تقول أشياء لم يقل بها هذا الفيلسوف مطلقاً . وما يدعونا إلى العجب والأسى ، فى آن واحد ، أن نرى أن مثل هذه الأخطاء التاريخية ما زالت تلح رغبة فى البقاء ، حتى فى أيامنا هذه .

لقد وجد فيلسوفنا مؤرخين منصفين فيما يتصل بآرائه فى مجال العقائد . وإننا لنأمل أن يجد مثل هؤلاء المؤرخين فى مجال الفلسفة . أما نحن فقد

وجدنا في نصوص عديدة لابن رشد حججا نراها جازمة ، ونعتقد أنها تضع حدا لتلك الأسطورة البشعة التي حيكت خيوطها ، جهلا وحقدا وسوء قصد ، حول اسم هذا الفيلسوف . كذلك استطعنا أن نقرر أن مفكرى العصور الوسطى قد شوها مذهب ابن رشد تشويها كاملا إلى درجة أن التعرف على حقيقة هذا المذهب كاد يصبح أمرا عسيرا . وأخيرا نعتزف أننا ما زلنا نلاحظ للأسف أن بعض مؤرخى الفلسفة من المعاصرين لا يقبلون سوى أن يذيعوا تلك الأسطورة التي لا تقوم على أساس . وربما أمكن تلمس العذر لهم بأن ترديد الأفكار السابقة الخاطئة أكثر يسرا من استئناف البحث بين مسألة يظن بعض الناس أنها قد حلت نهائيا .

ج — نظرية المعرفة عند ابن رشد

إننا نريد أن نبين، على ضوء الدراسة المقارنة للنصوص الرشدية ونصوص توماس الأكويني ، جسامة ذلك الخطأ الذى تردى فيه الجميع ، لخبج عنهم الدلالة الحقيقية لنظرية المعرفة عند ابن رشد . وسنبين أيضا أن هذا الفيلسوف قد تبع تعاليم أرسطو إلى حد كبير ، وأنه هو الذى أوحى إلى توماس الأكويني بأرائه ما فى ذلك ريب ، أما الشئ الجديد الذى أضافه أبو الوليد إلى نظرية المعرفة الأرسطوطاليسية فليس إلا نظريته الشهيرة ، التى يطلق عليها مؤرخو الفلسفة عادة اسم « نظرية الاتصال بالعقل الفعال » أو اسم « نظرية اتصال العقل الهولانى بالعقل الفعال » . ذلك أن هاتين النظريتين ليستا فى الحقيقة إلا مظهرين مختلفين للحل الذى وجده فيلسوف قرطبة لمشكلة تركها أرسطو دون أن يعطى لها جوابا ، وتلك المشكلة هى : كيف يمكن أن يصبح العقل المادى أو الهولانى عقلا بالفعل ؟ أما شراح أرسطو ، قبل ابن رشد ، فقد قدموا تفسيرات مختلفة لهذه

المشكلة بينما أراد فيلسوفنا أن يثبت في هذه المسألة بصفة قاطعة ونهائية .
ولذا رأيناه يحاول البرهنة على أن العقل الهولاني خالد ولا يقبل الفساد ،
لأنه ليس إلا أحد مظاهر النفس ، وهى ذات مفارقة ، ومعنى ذلك أنه
ذات غير جسمية ؛ وعلى أن العقل الفعال هو مظهر آخر من مظاهر هذه
الذات نفسها ، وشأنه في ذلك شأن العقل الهولاني تماما .

إن النصوص الأصلية التى تحتوى عليها رسالة إمكان اتصال العقل
الهولاني بالعقل الفعال ، ستتيح لنا أن نبرهن فيما بعد ^(١) على مدى الخطأ
البالغ الذى وقع فيه المدرسيون اللاتينيون ^(٢) ، وبعض مؤرخى الفلسفة
أنفسهم ، عندما أرادوا تفسير رأى ابن رشد في هذه المسألة . كذلك سنجد
سندا له قيمته فى كثير من نصوص كتاب « تهافت التهافت » ، وكتاب
« الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة » . وعندئذ نستطيع أن نبين
كيف كان الفيلسوف القرطبي أميناً على آراء أرسطو ، وأنه وضع ، مع
ذلك ، نظرية يغلب عليها طابعه الشخصى .

وفى الجملة سنبرهن على أن نظرية الاتصال بالعقل الفعال تعبر فى نظر ابن رشد
عن معنى آخر يختلف عما ذهب إليه الفلاسفة المسلمون الآخرون . فإن هذه
النظرية — التى يشق مؤرخو الفلسفة جميعا على أنفسهم حتى يقولوا إنها
دليل على نوع من التصوف العقلى لدى هذا الفيلسوف — ليست فى حقيقة
الامر إلا نظرية تجريد المعانى الكلية التى تنتهى بانتقال العقل المادى من
القوة إلى الفعل ^(٣) ، وإلا نظرية مثالية فى الحدس العقلى الذى تستطيع
النفس الوصول إليه عندما تعلم أنها ذات مستقلة عن البدن . وفى هذه

(١) الباب الثالث .

(٢) علماء الكلام من المسيحيين : scolastiques Latins

(٣) أى من مجرد الاستعداد إلى الإدراك العقلى بالذات .

المرحلة الأخيرة تعرف النفس ذاتها على أنها صورة مفارقة ، أى ذات قائمة بنفسها تحدد للجسم كيانه ووجوده .

وقد حاول بعضهم جهده ، وفوق جهده أيضاً ، أن يبين لنا أن ابن رشد كان يقول بوجود ذاتين عقليتين فى كل فرد ، وهما العقل المادى والعقل الفعال . كذلك أراد هؤلاء أن يكرهوا فيلسوفنا على القول بأن العقل المادى ذات مفارقة توجد بالقوة ، ثم تنتقل إلى الفعل بتأثير العقل الفعال الذى قيل إنه الملك المشرف على آخر الأفلاك السماوية . زد على ذلك أن هؤلاء ذهبوا إلى ما هو أبعد من هذا ، عندما أرادوا أن يخرجوا نصوص ابن رشد عن دلالتها ، لى يبينوا أن هذا الفيلسوف يعتقد أن النفس الإنسانية تتحد بالله تعالى . غير أننا نجد أن سبب هذا الخطأ فى الفهم يرجع إلى أحد أمرين : إما إلى التحيز ، وإما إلى الخلط بين آراء ابن رشد وآراء ابن طفيل ، وإما إلى الأمرين جميعاً .

وهنا نلمس نقطة غاية فى الحساسية ، ونعنى بها كيف استطاع توماس الأكويني — الذى يرتضى النظرية الحقيقية لابن رشد فيما يتصل بالمعرفة الإنسانية — أن يشترك مع « المدرسين اللاتينيين » الآخرين فى نقض نظرية المعرفة المزعومة التى يقال إن فيلسوف قرطبة هو الذى قررها ؟ فنحن إذن بين أمرين : فإما أن الأكويني كان يجمل نظرية المعرفة الحقيقية للشارح الأكبر ، وهذا أمر يبدو لنا أنه موطن شك عظيم ؛ وأما أنه كان يعلم تلك النظرية حق المعرفة ، كما يعلم من هو صاحبها .

وقد بدا لنا الفرض الأول موضعاً للشك ، لأننا لاحظنا فى ترجمتنا الفرنسية لكتاب الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة ، أن الأكويني كان يعرف الآراء الفلسفية الدينية الرشدية معرفة الخبير المطلع على دقائقها . أما الفرض الثانى فإنه يضعنا أمام مشكلة أكثر حساسية من الأولى . فإذا

كان هذا الدكتور المسيحي ' يعلم نظرية المعرفة الرشدية الحقيقية ، وإذا كان قد أفاد منها كثيرا — كما سنبرهن على ذلك عند المقارنة بين رأييهما في المعرفة الإلهية والمعرفة الإنسانية ، وفي عدد كبير من المسائل الأخرى — فإنه مما يؤسف له حقيقة أن الأكويني لا يجد حرجا في أن يدع نفسه تسلك سبيل الآخرين في اتهام ابن رشد بأنه مستول عن جميع ضروب الإلحاد التي منى بها العالم الغربي في عصره ، مع أن هذا المفكر الأوربي كان قد عرف آراء ابن رشد على حقيقتها .

إننا نميل إلى القول بأن الأكويني لم يكن يحمل فلسفة ابن رشد . ولو قلنا شيئا مضادا لهذا الرأي لكننا على خلاف مع ما يقرره الواقع . فإن الأكويني استطاع استغلال نظريات الفيلسوف القرطبي ، سواء في ذلك ما كان منها خاصا بالناحية الدينية المحضة ، أم بالناحية الفلسفية . فإلى جانب نظرية الخلق المستمر التي أوامنا إلهيا منذ قليل ، نجد أن الأكويني قد أخذ من فيلسوفنا المسلم عددا لا بأس به من النظريات الأخرى ، كنظريته عن وجود الأسباب الطبيعية ، ونظريته عن علم الله بطريق التشبيه والتنزيه ، ونظريته عن العدل والجور ، والخير والشر وهلم جرا .

تلك هي ضروب الاقتباس في المجال الديني . لكن الاقتباس في مجال نظرية المعرفة ليس أقل أهمية أو ظهورا من ذلك . حقا إن ما يأخذه هذان المفكران عن « أرسطو » لا يمكن أن ينسب إلا إلى « أرسطو » نفسه . إذن لا يدور قط بخاطرنا أن نفعل ما اقتبس هذان الشارحان من آراء « أرسطو » ، لكن أبا الوليد أضاف إلى تعاليم « أرسطو » أفكارا فلسفية تخصه هو . وفي هذا المجال الأخير وحده ، سنبين تأثير ابن رشد في تفسير توماس الأكويني ، وسننص على أوجه الخلاف بينهما .

ومن أم النقاط التي أخذها الثاني عن الأول المقارنة بين العلم الإلهي

والعلم الإنسانى . ففي هذه المسألة نجد أن فيلسوف قرطبة يلجأ إلى تفرقة الشهيرة بين عالم الأمر وعالم الخلق ، أى بين عالم الغيب وعالم الشهادة ، وذلك على غرار منهجه فى البرهنة على العقائد الدينية . والحق أن هذه التفرقة تسيطر على فلسفة ابن رشد بأسرها . وإن أهمية هذه التفرقة فى مذهب هذا الفيلسوف شبيهة كل الشبه بأهمية التفرقة بين الماهية والوجود فى مذهب الأكوينى ، وإن كان هذا الأخير قد أخذها عن ابن سينا أو عن علماء الكلام من المسلمين .

ومن ثم سنبين أن الأكوينى استغل الفكرة الرئيسية فى نظر المعرفة الرشدية ، وأنه ذهب فى استغلالها إلى أبعد حد استطاع الوصول إليه . وسنرى كيف أن عدد المشاكل التى عرض لها أبو الوليد فى نظرية المعرفة مساو على وجه التقريب ومطابق لما عرض له الأكوينى أيضاً . هذا إلى أن هناك اتحاداً يفجأ النظر فيما يتصل بآراء هذين المفكرين ؛ إذ أن المشاكل قد حددت لدى كل منهما بنفس العبارات على وجه التقريب ، كما نجد أنهما يهتديان إلى نفس الحلول على نحو يثير الدهشة . كذلك ستتاح لنا الفرصة لى تشير إلى المسائل التى اختلف فيها هذان المفكران ، كمسألة المعرفة الإنسانية بعد الموت ، وبعض المسائل الأخرى .

وهناك مسألة يبدو أن الأكوينى يعارض ابن رشد فيها ، وهى نظرية اتصال العقل المادى بالعقل الفعال ، وسنخصص فصلاً لهذه المسألة . وقد اعتمدنا فيه على النصوص لنبين أن الفيلسوف القرطبى لم يكن يرى هذا الاتصال مطلقاً على النحو الذى حاول « المدرسيون اللاتينيون » أن ينسبوه إليه . فوجه الخلاف الذى قد يبدو بين الأكوينى وبين ابن رشد فى هذه المسألة التى أسى فهمها هو الذريعة التى اعتمد عليها خصوم فيلسوفنا من أهل أوربا المسيحية ، لى ينسبوا إليه ضروب الإلحاد ، إن فى الشرق وإن فى الغرب .

٥ - توماس الأكويني ونظرية الاتصال

ليس بصحيح أن هذا المفكر قد خالف ابن رشد في نظريته الخاصة بالاتصال بين العقل المادى والعقل الفعال ؛ بل نجد ، على عكس ذلك تماماً ، أنه حاكى هذه النظرية في خطوطها الرئيسية حتى يبين لنا ، هو الآخر ، أن العقل الإنسانى يستطيع التفكير فى ذاته . وحقيقة ليس ما يطلق عليه مؤرخو فلسفته فى الغرب اسم تفكير الانطواء Bekexion reploiment شيئاً آخر سوى الحدس العقلى الذى يمكن أن تصل إليه النفس فى نهاية طريق صعودها من هاتين الناحيتين المختلفتين المتكاملتين ، ونعنى بهما كلا من الوجود والمعرفة .

فنظرية الاتصال لا تدل فى نظر فيلسوف قرطبة إلا على معرفة النفس لذاتها ، أى باعتبار أنها جوهر مستقل عن البدن . وليست هذه المعرفة ممكنة إلا بشرط التسوية التامة بين العقل والمعقول . حقا إن الأكويني لا يعترف بأن النفس ذات مستقلة ، غير أنه يسلم فى الوقت نفسه ، بأن أسمى درجات المعرفة تنحصر فى الاتحاد النسبى بين الذات المفكرة وبين الشئ الذى تفكر فيه .

أما السبب الذى يحول دون هذا المفكر ودون متابعة ابن رشد فى مذهبه العقل المثالى ، فيرجع إلى تردد توماس الأكويني ، بين ثلاثة تعريفات للنفس ، كما سنبرهن على ذلك فيما بعد ، ونعنى بهذه التعريفات الثلاثة ، تعريف أرسطو ، وتعريف ابن سينا ، وتعريف ابن رشد .

لقد كان أرسطو يعرف النفس بأنها كمال أول لجسم عضوى ذى حياة بالقوة ، ومعنى ذلك أنها لا يمكن أن تنفصل عنه ؛ إذ يكونان معاً جوهر واحد . أما ابن سينا فكان يعرفها بأنها ذات مستقلة عن البدن ، وتفيض عليه من آخر العقول المباشرة ، فتتحد معه اتحاداً عرضياً . وقد استطاع أبو الوليد

ابن رشد أن يوفق توفيقاً ماهراً بين هاتين الفكرتين المتناقضتين في جوهرهما ، فالف بين كل من تعريف ابن سينا وتعريف أرسطو للنفس ، بأن حذف من التعريف الأول فكرة الفيض والاتصال العرضي بالجسم ، وبأن أضاف إلى التعريف الثاني فكرة استقلال النفس . وعندئذ تصبح النفس لديه ذاتاً كاملة لا تتحد بالبدن اتحاداً جوهرياً أو عرضياً ، وإنما تتصل به على نحو يدق على الأفهام لتحقيق عناية إلهية . فاتحادها بالجسم ضرورى لأن النفس الإنسانية تشغل أدنى الدرجات التى تحتلها الذوات العقلية فى سلم الوجود ، وهى تسكتسب كمالها بسبب هذا الاتحاد ؛ لأنها لا تستطيع أن تعلم حقيقة جوهرها إلا عن طريق الأشياء الحسية . والحدس العقلى الذى يمكن أن تصل إليه النفس ، عندما يتاح لها إدراك ذاتها ، هو الدليل على أنها غير مادية ، وعلى أنها خالدة ؛ وعندئذ تدرك حقيقة جوهرها ، ومعنى ذلك أنها ذات عقلية لا تحتوى فى حقيقة الامر على شئ . يمكن القول بأنه يوجد وجوداً بالقوة . وبفضل هذا التعريف فاق ابن رشد أستاذه فى تأكيد وحدة النفس الإنسانية ، وفى التسوية بينها وبين قوتها الرئيسيتين ، أو بالأحرى بينها وبين مظهرى نشاطها العقلى ؛ إذ أن العقل الحيولانى ، أو المادى ، والعقل الفعال ليسا فى الحقيقة إلا شيئاً واحداً بعينه .

أما د. توماس الأكوينى ، فلم يكن لديه تعريف واحد للنفس ؛ بل كان لديه تعريفان لها . فالنفس كمال للجسم العضوى ، أو هى ذات قائمة بنفسها . ويسيطر التعريف الأول على المذهب الفلسفى لهذا المفكر . أما التعريف الثانى فلا يستخدم إلا عندما يشعر صاحبه أنه فى حاجة إلى البرهنة على خلود النفس ؛ وفى هذه الحالة نجد «الأكوينى» يتحدث عن تفكير الإنطواء وعن «العودة إلى الجوهر» [redire ad essentiam] ، وليس من الجراءة (٢ - نظرية المعرفة)

في شيء. أن نقول إنه لم يكن عند هذا المفكر نظرية خاصة عن النفس ،
وإنه قد عجز عن تأكيد وحدتها . ومهما بدت وجهة نظرنا هذه شديدة
الغرابة فإننا نعلم كيف نبرهن على صدقها .

وإذن سنحاول البرهنة على أن ابن رشد - الذي لم يكن أستاذا
لرشديين اللاتينيين الذين زعموا التتلذذ عليه - لم يذهب مطلقا إلى تعصيد
الفكرة بوجود نفس كلية أو عقل كلي ، وسنبين أن جميع الحجج التي احتج
بها « الأكويني » لا تتجه إلى مطعن ، ولا تبرهن على شيء . ذلك أن الخصم
الحقيقي لهذا المفكر في هاتين المسألتين هو القاراني أو ابن ميمون .
كذلك سنبين أن نظرية الاتصال بين العقل المادى والعقل الفعال ليست
بمعنى واحد عند كل من ابن سينا وابن رشد . وسنبرهن على أن سهرتوماس
الأكويني ، قد شوه آراء فيلسوف قرطبة الحقيقية ، عندما نسب إليه
أن الإنسان يستطيع الاتحاد مع الله أو مع الملائكة . وبالاختصار سنبين
أن « الأكويني » يعد مسئولا إلى حد كبير عن تدعيم أسطورة ابن رشد؟
بل خلقها في العالم الغربي . وأخيراً وجدنا أنفسنا مضطرين إلى عرض
جميع المذاهب الفلسفية الإسلامية ذات النزعة الأفلاطونية الحديثة ، فيما
يتصل بكل من نظرية النفس ونظرية المعرفة ، حتى تكون وجهة نظرنا
ذات طابع برهاني . هذا ، ونعتقد أن « توماس الأكويني » خيل إليه أنه
يحارب ابن رشد ، مع أنه لم يفعل ، في الواقع ، سوى أن هاجم جميع
الفلاسفة المسلمين باستثناء ابن رشد نفسه .

لقد تبع « الأكويني » ابن رشد خطوة بخطوة في نظرية التوفيق
بين الدين والعقل . وهذا هو ما فعله أيضا فيما يتعلق بنظرية المعرفة ،
وإن خالفه في مسألتين اثنتين ، وهما مسألة « الحدس العقلي » ومعرفة النفس
للأشياء بعد الموت .

٦ - تحريف المذهب الفلسفي الحقيقي لابن رشد

إن تطفل اللاتينيين على مذهب ابن رشد ، وسوء فهمهم لفلسفته الحقيقية قد ظهر ، على حد سواء ، في كل من المجال الديني الفلسفي ومجال نظرية المعرفة التي تعتمد على تعريف النفس الإنسانية . فقد استطاع هؤلاء التلاميذ الأدعياء تحريف مذهب ابن رشد في جملة على وجه التقريب . فنسبوا إلى أستاذهم المزعوم نظرية « الحقيقةين » ، أي تلك التي تقول بعدم الاتفاق الضروري بين حقيقة الشرع وحقيقة العقل ، كذلك نسبوا إليه نظرية في النفس وفي العقول الإنسانية يمكن القول بأنها ليست ، في التحليل الأخير ، سوى مزيج من عدة نظريات أفلاطونية حديثة من المستطاع إرجاعها دون عسر إلى الفارابي أو إلى ابن طفيل . وقد رأينا أن ابن رشد ينقد مسلك التطفل لدى هؤلاء الذين رماهم من قبل بأنهم أدعياء على مذهب أرسطو^(١) . وكان فيلسوفنا قد تنبأ بالأخطاء الذي سيقع فيها الأوروبيون من ادعوا التتلمذ عليه ، كنظريتهم الفاسدة في وجود حقيقتين ، أو كانه قد تسكن ، على وجه الخصوص ، بتبجحهم عندما صرحوا للعامة بنظريات تتجاوز مستوى عقولهم . ذلك أن مثل هذه النصوص الفلسفية التي تفسر تفسيراً فجاً قد توشك أن تدفع الجمهور إلى التحرر من الدين والخلق .

ويمكن تكرار هذا القول نغسه بصدد النصوص الرشدية الصحيحة التي تتصل بتعريف النفس ونظرية المعرفة . فإن التلاميذ الأدعياء حرفوا هنا أيضاً فكرة فيلسوفنا ، وأساءوا تفسيرها عندما اعتمدوا على نظريات أخرى ، كان يقول بها ملحدو أوروبا ، وهي النظريات التي تسكر خلود

J. Muller, Philosophie und theologie von Averroes. 100 (١)
arabe P39 . L' Averroïsme théologique de Saint Thomas' (Hom.
mage à F. Codera, Zaragossa, 1904) p. 310 .

النفس ، وتؤكد أن هناك عقلاً واحداً مشتركا بين أفراد البشر جميعاً . وعلى هذا الأساس نسبوا إلى فيلسوفنا بدعة النفس الكلية التي كانت معروفة في أوروبا منذ عهد بعيد ، أى قبل أن تتطرق الفلسفة الرشدية إلى العالم الغربي . وسنوضح كيف ربطت هذه البدعة ، أول الأمر ، بنظرية الفيض ، ثم ربطت فيما بعد بمبدأ « أرسطو » ، القائل بأن المادة هى سبب الاختلاف بين أفراد النوع الواحد . كذلك سنبين كيف لحظ أبو الوليد بن رشد التناقض بين هذا المبدأ الأرسطوطاليسى وبين الذاتية الفردية للنفس الإنسانية ، وكيف اختار تعريفاً للنفس لا ينطبق عليه المبدأ سالف الذكر .

ومن عجيب ما جرى به تطور الفكر الفلسفى أن من زعموا التتلبذ من الأوروبيين على مذهب ابن رشد فى العصر الذى عاش فيه « الأكوينى » ، قد أصبحوا أتباعاً حقيقين لفلسفة أرسطو ، مع بقائهم على سوء فهمهم وتفسيرهم لفلسفة ابن رشد . حقاً إن هذا الأخير وضع تعاليم أرسطو توضيحاً دقيقاً ، فاختره ملحدو الغرب إماماً لهم . ومع هذا ، فقد ظل هو فيلسوفاً عقلياً مؤمناً ، له فلسفته الخاصة التى جهلها هؤلاء . والحق أن هناك وحدة عقلية فى تفكير أبى الوليد ، وأن فلسفته العقلية تنسقى أتم انساق مع فكرته الدينية الفلسفية . وقد كان يكفى أن يتخذ اسم أى فيلسوف مسلم آخر لىكى يمثل المدرسة التى كان يناهضها « توماس الاكوينى » . ولكن جرى اختيار أهل الإلحاد فى أوروبا على غير ما كان ينبغى . وهكذا قدر لفيلسوف قرطبة أن يقدم ضحية على مذبح الصراع بين المذاهب الفلسفية الدينية فى العصور الوسطى . وقد قال « أمين بلاسيوس » : « من الواجب أن نشير إلى تلك الفكرة الوهمية التى كان جميع المؤرخين ضحية لها ، وهى أنهم متى وجدوا جماعة من « المدرسين » ، الذين نطاق

عليهم في المصور الوسطى ، وفي عصر النهضة ، اسم « الرشدين » ، فإنهم لا يترددون أن يلقوا على رأس ابن رشد كل النظريات التي تتميز بها هذه الجماعة . (١)

٧ - مصدر هذا التحريف

وترجع الفكرة الخاطئة السابقة إلى عجز القوم عن التفرقة بين الآراء الخاصة بابن رشد ، وآراء الفلاسفة والشرح الآخرين . فلقد كان المنهج المفضل لدى الفيلسوف القرطبي ينحصر في أن يعرض جميع الآراء التي تتصل بإحدى المسائل الخاصة ، ويتوسع في عرض جميع تفاصيل تلك الآراء ، ويعضدها بكل الحجج الممكنة التي ربما شهدت باحتمالها للصدق ، ثم ينتقل إلى نقدها فيما بعد . ف هؤلاء الذين وقفوا عند عرض فيلسوفنا لإحدى النظريات ، ولم يحاولوا معرفة رأيه الشخصي . هم هؤلاء الذي أساءوا فهمهم وتفسيرهم لتفكير ابن رشد . وهم يشبهون هؤلاء الذين يقرأون فصلا من فصول الخلاصة اللاهوتية ، ثم يقفون في قراءتهم عن عرض المشاكل ، ولا يستمرون في تلك القراءة ، حتى يعلموا جواب « توماس الأكويني » ، والحلول التي يقترحها ، ثم يقولون : ها هو ذا رأيه الحقيقي . وتلك في الحقيقة طريقة هينة ، غير أنها خاطئة بالضرورة .

ومع ذلك ، يجب الاعتراف بأنه من العسير أن يتتبع المرء دروب تفكير ابن رشد ، وبأن كثيرا من ألوان سوء الفهم ترجع إلى الجهل أكثر من أن تنسب إلى سوء القصد . لكن يجب الاعتراف ، من جانب آخر ، أن كثيرا من هذه الأخطاء الفاحشة في الفهم ترجع إلى تحريف مقصود . ومن بين هذه الأخطاء يمكننا أن نشير إلى هاتين المسألتين الخاصتين وهما :

هل يعلم الله الأشياء الجزئية ؟ وهل تستطيع النفس أن تدرك ذاتها عن طريق الحدس العقلي ؟ إن جميع مؤرخي فلسفة العصور الوسطى ، وفلسفة « توماس الأكويني »، بصفة خاصة ، يكادون يجمعون على القول بأن ابن رشد يعضد الفكرة القائلة بأن الله لا يعلم الأشياء الجزئية إلا بصفة عامة ؛ بل ذهب بعض هؤلاء المؤرخين إلى حد تأكيد أن هذا الفيلسوف ينكر هذا النوع من العلم الإلهي إنكارا تاما . وفي رأينا أن هؤلاء المؤرخين ضحية فكرة وهمية ، أو هم ، بالأولى ، ضحية تشويه يقوم على سوء القصد ، لكننا لانجزم بأنهم مسئولون عن ذلك ، فإن من يسأل عن هذا التشويه حقيقة إنما هم الخصوم المغرضون لفيلسوف قرطبة في العصور الوسطى .

وسنبرهن على هذه القضية برهنة حاسمة ، كما سنبين أن « توماس الأكويني » قد نسخ النظرية الرشدية الحقيقية ، ثم ادعاها لنفسه . فإن ابن رشد كان قد عرض الصعوبات أو الشبهات الدينية التي يمكن أن تثار بشأن مسألة علم الله للأشياء الجزئية ، ثم عثر لها على ذلك الحل الذي يتناخص في أن « العلم الإلهي سبب في وجود الأشياء ، *Scientia divina est causa rerum* » ، وهذه هي الفكرة التي ستصبح جوهرية في مذهب « الأكويني » . فهؤلاء الذين حرفوا آراء أبي الوليد وقفوا عند عرض المشكلة ، أما هؤلاء الذين فهموها فهم هؤلاء الذين عنوا بالذهاب إلى حد أبعد من ذلك ، أي إلى حد قراءة الحل ، لكنهم نسبوا هذا الحل لأنفسهم دون حرج .

أما فيما يتعلق بالمسألة الثانية ، ونعني بها مسألة الحدس العقلي ، فإن سوء الفهم والتحريف المقصود بصدها أمران لاجمال للريب فيهما . فقد عرض ابن رشد نظريته هنا تحت هذا العنوان الغريب ، وهو « إمكان اتصال العقل الهولاني بالعقل الفعال » ، فاستغل « الأكويني » هذه

النظرية استغلالاً جزئياً ، غير أنه حاد عن جادة العدل عندما سوى بين فيلسوفنا والفلاسفة الآخرين الذين ذهبوا في فكرتهم عن السكون ونظرية المعرفة إلى رأى مخالف كل المخالفة لروح المذهب الأرسطوطاليسى .

وإذا نحن ذهبنا نعدد هذه الأخطاء الجسيمة ، وهذا التحريف السكريه لخارجنا عن الحدود التى رسمناها وفرضناها على أنفسنا فى هذه المقدمة .

فسنقتصر إذن على الإشارة إلى أن جميع هذه البدع الدينية التى نسبت عن غير حق إلى ابن رشد ، كإنكار خلود النفس والقول بقدم العالم ^(١) ، والنفس الكلية المشتركة بين الناس جميعاً إلخ ، إنما هى تفسيرات تم فى الأغلب عن سوء القصد والتحامل . ولنا لعل أتم اتفاق مع د أسين بلاسيوس ، عندما لاحظ أن المذهب الرشدى اللاتينى والبدع الدينية فى العالم الغربى ، إنما هى تحريف واضح لمبادئ ابن رشد وتفكيره . وهذا هو ما سنوضحه فى هذا الكتاب فيما يتصل بنظرية المعرفة .

٨ — أصالة ابن رشد

ثم إن غلو الرشديين اللاتينيين ساهم بدوره فى خلق فكرة خاطئة وفى تدعيمها ، ويمكن أن نطلق عليها اسم اسطورة ابن رشد .

ويرجع هذا الغلو فى التحامل عليه ، مع ما يتضمنه من الأخطاء العارخة ، إما إلى الجهل وإما إلى الخبث . لكن هذه الأخطاء — التى سنهدمها وسنبين غلبة طابع السقم عليها — ألقت حجاً با كثيفاً على النظرية الرشدية الحقيقية فى المعرفة . وهكذا أصبحت أصالة هذا الفيلسوف موضع ريبة

(١) فيما يتصل بمسألة قدم العالم يمكن الرجوع إلى مقدمتنا الفرنسية لترجمة كتاب مناهج الأدلة . ولم نشأ أن نعرض لهذه المسألة مرة أخرى فى مقدمتنا التى كتبناها فى سنة ١٩٥٥ إلى قدم مدارس علم الكلام ، وهى المقدمة التى سدرنا بها تحقيقنا لهذا الكتاب نفسه باللغة العربية .

لدى المسلمين والمسيحيين على حد سواء . ومع هذا كله يرى « ماندونيه » (Mandonnet) ^(١) أن فلسفة ابن رشد ليست إلا نسخة من المذهب الأرسطوطاليسي دون أى تصرف . والحق أنه ينبغي ، فى رأينا ، أن يعلم المرء كيف يفرق بين ابن رشد الشارح وابن رشد الفيلسوف . وإلا ضلت به السبل . ذلك أن « ماندونيه » ، لما أراد البرهنة على فقدان الفلسفة الرشدية الشكل مسحة من الابتكار والاستقلال أورد بعض النصوص التى استخدمها «رينان» فى كتابه « ابن رشد والرشديون » ^(٢) — حسنا إذن سنبين أيضاً أن «رينان» (Renan) لم يستق نصوصه من المراجع الأصيلة الوثيقة ، وأن التراجم الهمجية التى اعتمد عليها تتناقض مع النصوص الموثوق بها ، والتى أمكننا الاعتماد عليها .

كذلك سنبين أن «مونك» [Munk] اضطر إلى تعديل نص أساسى حتى يجعله على وفاق مع أسطورة خيالية خاطئة . ونعتقد أننا لن نكون أمناء من الوجهة العلمية إذا نحن رضينا بنشويه النصوص الموثوق بنسبتها إلى أبى الوليد لا شئاً إلا لتردد صدئ أخطاء الآخرين ، ونعنى بها فكرة معظم مؤرخى الفلسفة فى العصور الوسطى . ولو راودت مثل هذه الخيانة العلمية عقل إنسان ما فإنه سيجد أكبر مشقة فى تحريف كتب بأسرها ، أى الكتب الشخصية لفيلسوف قرطبة ، وأريد بهذا القول أن من يرغب فى نقض وجهة نظرنا ينبغي له أن يحرف أو يسيئ تفسير نصوص لا تدخل تحت حصر ، وهى النصوص التى أخذناها من كتاب « فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال » وكتاب « الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة » ومن الضميمة فى العلم الإلهى ، ومن كتاب « تهافت التهافت »

Mandonnet, Siger de Brabant et l'averroïsme latin . (١) .

Renan, Averroès et l'averroïsme . (٢) .

« ورسالة إمكان اتصال العقل الهولاني بالعقل الفعال . ولو استطاع مثل هذا المرء أن يحرف هذه الكتب جميعها ، فعليه بعد ذلك أن يشرح في تحريف النصوص التي أخذناها من شرحه المتوسط للنفس ، وهو ذلك الشرح الذي لم ينشر باللغة العربية ، وما يليه من شرح الحس والمحسوس (١) .

وأكثر من ذلك ينرا البرهنة على أصالة الفيلسوف القرطبي ؛ إذ ليس يكفي في ذلك أن يعتمد أحد على نص أو نصين مترجمين عن لغة لاتينية بربرية ومصوغين في لغة أدبية إلى حد كبير أو قليل — أى دون عناية كبيرة بمدى مطابقتها للغة التي نقلت منها — حتى يمكن الإسراع إلى استنباط ذلك الرأى القائل بأن ابن رشد ليس إلا شارحا صغيرا أو شارحا كبيرا .

فإذا كان أبو الوليد بظهور إعجابه البالغ تجاه أرسطو فإنه لا يفعل هنا سرى أن يردد فكرة مألوفة سبق لفلاسفة العصور الوسطى أن ردودها من قبل . لكن هذا الإعجاب لا يقضى بحال ما على الطابع الأصيل لفيلسوفنا . فإن هذا الأخير إنما يبدى إعجابه الكبير بالفيلسوف الإغريقي بسبب وضعه للمنطق . غير أن ذلك لا يحول دونه ودون تعديله لنظريته في النفس وقواها العقلية تعديلا شاملا . وليس من الغلو في شيء القول بأن هذا التعديل كان في صالح الفلسفة المشائية نفسها ؛ لأن النفس إذا كانت ذاتا غير جسمية وصورة للبدن في آن واحد ، فإنها تفسر لنا كنه المعرفة تفسيراً عقلياً ، وعلى نحو أفضل مما لو كانت مجردة صورة للبدن ومتحدة به اتحاداً جوهرياً ، كما كان يقول أرسطو .

ونعتقد أن مسلك الحرية الذي اتخذته ابن رشد تجاه الفلسفة الأرسطوطاليسية قد أتاح له تقرير نظرية متسقة عن المعرفة الإنسانية ، وهي تلك النظرية التي تجمع بين جسد وروح . أما الجسد فلا أرسطو وأما الروح

(١) يوجد هذا الكتاب باللغة العربية المكتوبة بحروف عبرية في المكتبة الأهلية بباريس .

فلفيلسوف قرطبة . وإذا كان أول هذين الرجلين لم ينجح في القضاء على فكرة الثنائية بين التفكير والوجود ، أو الصورة والمادة ، أو العقل والمعقول ، فإن ثانيهما قد نجح في ذلك نجاحاً جديراً بالإعجاب . فذهب أرسطو الواقعي في المعرفة يصبح عند أبي الوليد شرطاً سابقاً وضرورياً لإنشاء مذهب روحى مثالى تنمى فيه الأشياء الخارجية في الذات المفكرة .

ولقد جرت عادة المشتغلين بالفلسفة الإسلامية على النظر إلى ابن رشد كما لو كان أرسطوطاليسياً أكثر من أرسطو نفسه ، كما أنهم اعتمدوا على الفكرة القائلة بأن الشارح الأكبر لم تكن له فلسفة شخصية ، لىكى يجعلوه مصدراً لكل الاتجاهات العقلية المفرطة التى ذهب إليها الملحدون أو المفكرون الأحرار الأوروبيون فى القرن الثالث عشر .

ولم يوجه هؤلاء القوم اهتمامهم إلا إلى تلك الأفكار والنظريات التى ليست لابن رشد ، وإنما كانت لأرسطو ، أو للفلاسفة المسلمين الآخرين الذين اكتفى أبو الوليد بعرض مذاهبهم وحججهم . فضروب التشويه المزعومة التى يقال إن هذا الفيلسوف قد ألحقها بفلسفة أرسطو ليست مجرد محاحكات جدلية ، أو مجرد تفسيرات ظنية تنطبق ، إن قليلاً وإن كثيراً ، على المذهب الأرسطوطاليسى ؛ وإنما هى آراء خاصة بابن رشد . ولما أنكر الناس على هذا الفيلسوف فلسفته الخاصة اتهموا إلى الحكم على ابتكاراته الفلسفية بأنها لا تعدو أن تكون تعديلات طفيفة ؛ بل قيل أحياناً إنها تدل على سوء فهمه لفلسفة أرسطو . وهذا هو سبب الميل إلى الحكم بأنه لم يكن فيلسوفاً ، وإلى ربطه رغم أنفه بآراء أستاذه الإغريق . ولدينا أمثلة عديدة تبرهن على سذاجة هذا الزعم . فمن ذلك أنه ينسب إلى أبي الوليد أنه قال بتلك النظرية التى تقرر أن الله لا يعلم الأشياء الجزئية إلا بصفة عامة . وسوف نرى إلى أى حد يتنافى هذا رأى مع الفلسفة

الرشدية الحقيقية ، وإلى أى مدى كان الفيلسوف القرطبي مصدر وحي استقى منه «توماس الأكويني» آراءه ، وبخاصة نظريته التى تقول بأن «العلم الإلهى سبب فى وجود الأشياء» ، والتى تنسب إلى هذا المفكر المسيحى دون حق . فالتسوية بين ابن رشد وأرسطو فى إنكار العناية الإلهية معناه تجاهل مذهب فلسفى بأسره ، والقضاء على فلسفة متسقة ، وإعطاء الأكويني مجدا ليس أهلا له .

وهكذا نجد أنفسنا مضطرين إلى هدم كثير من الأخطاء التى سنلقاها فى طريقنا ، وإلى بيان أن هذه الأخطاء قد ألفت ظلًا قائمًا على الفلسفة الإسلامية ، وبخاصة على الدور الذى لعبته فلسفة ابن رشد فى توجيه الفلاسفة المسيحية توجيهًا حاسمًا .

٩ - توارد خواطر أم اقتباس ؟

إن نظرية «توماس الأكويني» فى العلم الإلهى ليست إلا ترجمة حرفية لنظرية ابن رشد فى هذه المسألة نفسها : فالحلول واحدة ، وهناك شئ آخر أدعى إلى إثارة الدهشة ، وهو اتحاد هذين الفكرين فى وضع المشاكل وتحديد كمشكلة تعدد الأشياء ، والتغير ، والخير والشر ، وغير ذلك من المشاكل . وإذا كان «الأكويني» قد تحرر من آراء أستاذه فلم يكن ذلك إلا فى نقطة واحدة ، ونعنى بها تفرقه بين المعرفة الانكشافية (connaissance de vision) والمعرفة ك مجرد إدراك (Connaissance de simple intellection) . وسوف نوضح كيف تأثر «توماس الأكويني» فى هذه المسألة بتفرقة المتكلمين وابن سينا بين الواجب والممكن .

فإذا نحن استثنينا هذه المسألة وحدها ، وجدنا اتحادًا تامًا بين نظرية هذين المفكرين فى العلم الإلهى ، ولحظنا أن جميع التفاصيل الخاصة فى

فظرية «توماس الأكوينى» ، ترجع إلى نماذج محددة من تفكير ابن رشد ؛ بل إننا لنجد عند هذا الأخير الخطوط المبدئية لنظرية المشاركة (Participation) التى يبدو أنها خاصة بالأكوينى وحده . ذلك أننا نشهد ميلاد هذه النظرية الأخيرة بمناسبة الحديث عن مشكلة الكثرة أو عدمها فى المعرفة الإلهية . فالقول بأن معانى الأشياء توجد فى أكمل الصور العقلية، أى فى العقل الإلهى، معناه أن الله مرجع كل شئ^١ على نحو ما . إن مثل هذا التشابه الدقيق لكفيل بالقضاء على الفكرة الوهمية عند هؤلاء الذين يعتقدون ، حتى الآن، صدق الأسطورة التى حيكت حول اسم ابن رشد^(١) .

أما نظرية المعرفة الملائكية فلا تشغل إلا حيزاً ضئيلاً فى المذهب الرشدى ؛ إذ يمكن القول، تبعاً لصاحب هذا المذهب بأن معرفة الملائكة لا تشبه معرفة الإنسان فى شئ^٢ . كما أنه ينقد هنا وهناك نظرية أتباع الأفلاطونية الحديثة من فلاسفة المسلمين الذين ينسبون التخيل إلى العقول أو النفوس السماوية . هذا إلى أن اقتصاد ابن رشد فى حديثه عن المعرفة الملائكية شاهد على أن هذه النظرية لا تشغل تفكيره إلا بقدر قليل جداً . فنحن لا نجد عنده جميع تلك التفاصيل التى نجدها لدى «الأكوينى» . ذلك أن هذه التفاصيل تستند ، إلى حد كبير ، إلى التفرقة بين الماهية والوجود ، وبين القوة والفعل فى الذوات العاقلة فيما عدا الله . أما إذا كان هناك مذهب فلسفى لا يعترف بتفرقة من هذا القبيل ، كذهب ابن رشد ، فن الواجب ألا نتوقع العثور فيه على هذه التفاصيل ، ولذا لما وجدنا أن نقطة الاتصال بين هذين الفيلسوفين تنفصم فى هذه المسألة رأينا من الخير ألا نعرض لنظرية المعرفة الملائكية .

(١) أرجع إلى آخر الفصل الرابع من القسم الثانى .

أما إذا أفسحنا مجالاً هاماً لعرض نظريتهما في المعرفة الإلهية فذلك لأن ابن رشد رأى أن يوضح الفارق بين نوعين من المعرفة ، أى بين المعرفة التى هى سبب فى وجود الأشياء ، والمعرفة التى تقترب على الأشياء . والتفرقة بين هذين النوعين من المعرفة مظهر شديد الوضوح من التفرقة الرشدية المشهورة بين عالم الأمر وعالم الخلق ، وهما العالمان اللذان يطلق عليهما هذا الفيلسوف اسم عالم الغيب وعالم الشهادة . ولقد وصف د توماس الأكويني ، المعرفة الإنسانية من حيث إنها تختلف عن المعرفة الإلهية . وهذه نقطة مشتركة يجب أن تكون مجالاً لبحوثنا . وإذن سنبين كيف ظل فيلسوف قرطبة أميناً على التفرقة بين هذين العالمين ، وكيف اضطرب د الأكويني ، إلى التراجع والتسليم ببعض آراء فلاسفة المسلمين من أتباع الأفلاطونية الحديثة . غير أننا إذا استثنينا هذه الآراء القليلة ، ومنها نظرية الحدس العقلي والمعرفة بعد الموت ، ألفينا أن نظرية المعرفة لدى د الأكويني ، ليست إلا تعبيراً أميناً عن هذه النظرية لدى ابن رشد .

فهل يجب أن نرى فى هذا الاتفاق مجرد توارد خواطر ، أم يجب أن نتخذ دليلاً على الاقتباس ؟ لقد وجه د أسين بلاسيوس ، مثل هذا السؤال بصدد التفكير الدينى لدى ابن رشد . أما نحن فنوجه إلى أنفسنا . مناسبة الحديث عن نظرية المعرفة الإلهية . ولقد كان من العسير علينا القول بأننا أمام مجرد توارد خواطر . فإن من يرتضى مشقة العودة إلى مراجعتنا والاطلاع على النصوص التى نستشهد بها من كتب ابن رشد و د الأكويني ، سوف يعترف لنا بأننا فى جانب الحق .

ومن المؤكد أن كلا هذين المفكرين زعم أنه يستقى من منبع واحد ، أى من فلسفة أرسطو . ولا ريب فى أننا سنحسب لهذا الزعم حسابه ، وسنعطى لأرسطو ما لأرسطو . لكن ماذا نصنع بما ليس من مذهب

أرسطو صراحة ؟ أنعطيه لابن رشد أم لتوماس الأكويني ؟ لقد كان في وسعنا أن نعطيه لهما معاً لو كانت «سالك التفكير عندهما متباينة ، ولو لم تسكن التفرقة بين العالم الإلهي والعالم الإنساني ماثلة أمامنا في كل مشكلة من المشاكل الخاصة تنذرنا أن المعرفة الإنسانية لانشبه المعرفة الإلهية في شيء». فهذه المقارنة الدائمة بين عالم الغيب وعالم الشهادة تخبرنا . في كل مرة نميل فيها إلى اعتقاد توارد الخواطر ، أننا حيال محاكاة صريحة .

إن فكرة توارد الخواطر فرض لا مشقة فيه ، وهو يتفق مع الرغبة في ترك المشاكل دون حل ، وهو يتسق تماماً مع العادات المألوفة للكسل العقلي ، ومع أوهام هؤلاء الذين يعتقدون أنهم يرون في إنتاج «المدرسين» ثمرة تلقائية وشخصية لعبقرية أصحاب هذا الإنتاج . ولسكن من المبادئ المقررة ، منذ أمد بعيد أن النشأة التلقائية ، أمر لا يقبله العقل ، سواء أكان ذلك في تاريخ الأفكار أم في علم الحياة . فجميع هؤلاء الذين يلجأون إلى هذا الفرض بنية طاهرة لا يبرهنون على شيء ، اللهم إلا على أنهم يجدون أنفسهم في حالة عجز مطلق عن العثور على حقائق ثابتة ترشدهم في بحثهم عن منابع أحد ضروب الإنتاج الفلسفي ،^(١) وإن هذا الحكم الذي يقضى به «أسين بلاسيوس» بصدد نظرية «توماس الأكويني» ، في التوفيق بين الدين والعقل لقول يمكن تكراره بصفة عامة ، ودون غلو ، بشأن نظرية المعرفة عند هذا المفكر . فلن نعتمد إذن على مجرد التخمين ، ولن نستند إلى بعض التواريخ التقريبية لكي ندلل على تسلسل تفكير ابن رشد إلى المذهب الفلسفي للأكويني . بل سنركز من باب أولى على نصوص موثوق بنسبتها إلى فيلسوف قرطبة ، حتى نبين أننا لسنا بحيال نوع من توارد الخواطر ؛ بل أمام محاكاة لا سبيل إلى الريب فيها .

(١) أسين بلاسيوس . المصدر السابق ص ٣٠٧

إن تاريخ تطرق الفلسفة الرشدية الحقيقية إلى التفكير « المدرسي » اللاتيني ، أو إلى مذهب الأكويني بعبارة أدق ، ليس إلا تاريخاً تقريبياً . لكن الظواهر التاريخية التي سنعتمد عليها من نوع آخر ؛ إذ يمكن القول على نحو ما بأنها ظواهر داخلية لا خارجية . ونحن نطلق اسم الظواهر الداخلية على النصوص التي يذكر فيها « الأكويني » اسم ابن رشد ، وعلى الآراء والنظريات المذهبية التي تعد دعائم لمذهب « الأكويني » ، والتي ترجع ، في حقيقة الأمر ، إلى أصول رشدية . وفي اعتقادنا أن محاكاة نص من النصوص أو إشارة إلى مصدر ، أو تشويهها بينما تفوق أى تاريخ تقريبى في دلالتها على أن « توماس الأكويني » كان على علم بمذهب ابن رشد الفلسفى الحقيقى ، لا على مذهبه كما كان يعرضه تلاميذه من اللاتينيين .

وحقيقة إننا لتساءل كيف يحق لأحد أن يعتمد على فرض توارده الخواطر إذا كان الإجماع قد انعقد على التسليم بتطرق الفلسفة الإسلامية إلى العالم الغربى . فقد يمكن تصور مثل هذا الفرض لو كانت هناك هوة تكاد تكون فاصلة بين فيلسوفين من حيث الزمان والمكان ، أى هوة تدل على سقم القول بأن هناك اتصالاً بين مذهبين فلسفيين . فمثلاً نستطيع تقرير وجود توارده خواطر بين المذهب المثالى لفيشته (Firhte) عن الذات المدركة المطلقة (moi absolu) والنشاط المحض وبين نظرية الحدس العقلى كما كان يتصورها أبو الوليد بن رشد ، ولكن مع التسليم بوجود هذا الفارق ، وهو أن إدراك « الأنا » عند هذا الفيلسوف الأخير ليس ممكننا إلا ابتداء من إدراك غيره ، أى ابتداء من إدراك العالم الحسى (١) . وإذن فلن نكون على وفاق مع ما يقرره العقل لو زعمنا أن الحدس العقلى

(١) هذا هو ما يقرره علم النفس الحديث . أنظر كتاب « جان بياجيه » « ميلاد الذكاء عند الطفل » الترجمة العربية ص ٣٠ ، ٣١ الناشر مكتبة الأنجلو المصرية .

عند فيلسوف قرطبة كان أصلاً للمذهب المثالي الذاتي لدى « فيشت » ؛ إذ أن هناك هوة فاصلة في الزمان والمكان ، تبرهن على منافاة هذا الزعم للحكم الصادق ، وعلى مشروعية القول بوجود توارد الخواطر . على أن مما يناقض العقل أيضاً ؛ بل مما يدعو إلى السخرية ، أن نزع أن النظريات الجديدة في القرن الثالث عشر الميلادي ، ولا سيما نظريات « توماس الاكوينى » ، كانت أصيلة أو مبتكرة ؛ أو كانت من قبيل توافق الخواطر مع نظريات ابن رشد ؛ فإننا نعلم أن مفكرى أوروبا في ذلك القرن كانوا يقتبسون الفلسفة الرشدية اقتباساً تختلف دقته قلة أو كثرة ؛ لأنهم رأوا فيها رد فعل على الاتجاه الأفلاطونى الحديث لفلاسفة المسلمين الآخرين .

هذا إلى أن توارد الخواطر قد يكون ممكناً في فكرة أو فكرتين أو ثلاث ، ولكن ليس من الممكن أن يتحقق في مذهب بأسره . فالزعم بأن « توماس الاكوينى » كان يحمل الفلسفة الرشدية أمر لا يرتضيه العقل ، وهو مضاد تماماً لأبسط قواعد الحكم السديد ، وشأنه في ذلك شأن الزعم بأن هناك توارد خواطر بين مذهبي هذين المفكرين . وقد يقال لمن « الاكوينى » كان يعرف ابن ميمون لا ابن رشد ، وإن المحاكاة إنما تصدق بالنسبة إلى فلسفة الأول لا الثانى . لكن مثل هذا الاعتراض يجهل لدينا جوابين .

فأولاً ، نجد أن « توماس الاكوينى » يشير إلى كتاب شرح النفس ، حيث يقول ابن رشد بالنص إن العقل المادى والعقل الفعال هما في حقيقة الأمر شئ واحد بعينه . وإذن ليس ثمة عذر للأكوينى إذا أخطأ في فهم الفكرة الرشدية الحقيقية في هذا الموضوع .

ونقول في المقام الثانى إن هذا الدليل السابق ، إن بدا غير حاسم ، على خلاف ما يوجبه المنطق ، فإننا نستطيع القول بأن النظريات الفلسفية

الاساسية التى اقتسبها ذلك المفكر المسيحى وجدت عند أبى الوليد ، قبل أن يشير إليها موسى بن ميمون .

فنحن على أهبة للرد فى أى مجال يختاره المعارض للطعن فى وجهة نظرنا . أوليس من الآوفق للمنطق والأقرب إلى الإنصاف أن نسلم بوجود محاكاة أو اقتباس ؟ أما هؤلاء الذين يصرون على عدم التسليم بوجهة نظرنا هذه فإننا نحتفظ لهم بكثير من المفاجئات . غير أن مسلكنا هذا لا ينطوى على نوع من عقد العزم على سوء القصد ؛ بل الدافع الوحيد إلى اتخاذه هو أننا لا نستطيع ، ولا نود ، عرض بحثنا المقارن بأسره فى هذه المقدمة .

ومن الممكن أن يزعم بعضهم أنه لم يكن هناك أى اتصال ممكن بين « الآكوبى » والفيلسوف القرطبي ، ومعنى هذا بعبارة أخرى أنه ينبغى الزعم بأن « توماس الآكوبى » ، لم يكن على علم إلا بالمذهب الرشدى المشوه ، وأن النظريات الفلسفية الاساسية فى مذهبه ، والتى ينسب إلى الآكوبى ، أنه ابتكرها ، لم تسكن توجد حقيقة عند ابن رشد . وسنعلم كيف نجد جواباً لهذا الزعم الأخير الذى لا يستقيم مع الواقع . ولنا أن نتساءل حقيقة : كيف استطاع « الآكوبى » أن يقدر شروح فيلسوفنا لأرسطو حق قدرها ، فيثنى على حدة ذكاء صاحبها ؛ وكيف استطاع أن يقتبس منه تلك النظرية المتسقة الخاصة بالتوفيق بين العقل والدين فى الوقت الذى يخطئ فيه فى فهم نظرية المعرفة التى توجد متمزجة بالافكار الدينية الفلسفية عند ابن رشد ؟ . إن مخالفة هذا الفرض لقواعد العقل تتجاوز كل مدى ؛ إذ أن « الآكوبى » قد استغل نظرية المعرفة الرشدية فى نطاق واسع .

فن المؤكد أن هؤلاء الذين يرتضون فرض توارد الخواطر يخطئون فى تقدير ذكاء « توماس الآكوبى » ؛ لأن المفكر الذى يستطيع استخلاص

الجزء الجوهرى فى مذهب فلسفى ما لا يعقل أن يكون جاهلا به . وإننا لنعتمد أن فرض توارى الخواطر ليس بما يرفع من مكانة « توماس الأكوينى » ، بحال ما ؛ فإنه فرض مضاد للظواهر الواقعية ، لأن الصلة بين المفكر المسلم والمفكر المدرسى ، الأوروبي ليست صلة خيالية غير معقولة ، وإنما هى صلة حقيقية ثبت صدقها بالبراهين التاريخية .^(١)

وإننا لمضطرون اضطراراً إلى التسليم بالفرض القائل بوجود محاكاة واقتباس . فإن اتحاد المنهج^(٢) والمصطلحات الفنية^(٣) والمشكلات والحلول ، بل الأمثلة - نقول إن هذا الاتحاد مائل أمامنا دائماً لينبئنا بأن هناك محاكاة واقتباساً . ويكفى الرجوع إلى ترجمتنا لسكتاب « الكشف عن مناهج الأدلة » ، للوقوف على المدى الواسع لهذه المحاكاة وهذا الاقتباس . إن من يقول بتوارى الخواطر ينبغى له أن يضرب صفحاً عن ضروب المحاكاة التى لا حصر لها . لكن ذلك أمر عسير . فإن المحاكاة تفضل توارى الخواطر فى أنها تفسر لنا لماذا حاول خصوم « توماس الأكوينى » ، أن يدخلوه فى نطاق أتباع ابن رشد من اللاتينيين ، وذلك عندما أدخلوا بعض نظرياته ضمن النظريات التى يجب أن تصدر الكنيسة حكماً بتحريمها دينياً .

وفى جملة القول ، يمكننا استنباط النتيجة الآتية ، وهى أن نظرية « الأكوينى » ، فى المعرفة كان ينبغى أن تكون رشدية فى كل تفاصيلها ، لو أن هذا المفكر المسيحى نظر إلى النفس نظرته إلى ذات كاملة . فكل ما بين هذين الفيلسوفين من خلاف بصدد عملية « الحدس العقلى » ،

(١) المصدر السابق لاسين بلاسيوس ص ٣٠٨ .

(٢) كتاب اين رشد والرهدين لربنان باللغة الفرنسية ص ٢٣٦ .

(٣) أسين بلاسيوس المصدر السابق ص ٣١٠ - ٣١٥ .

إنما ينبع من فكرتيهما المختلفتين عن طبيعة النفس : هل يعد الجسم جزءاً من ماهيتها أم لا ؟ فالأكويني يقول بالإيجاب ، أما ابن رشد فيجيب سلباً . ولقد أخطأ تلاميذ ابن رشد الادعاء في فهم الفكرة الحقيقية لاستاذهم المزعوم ، الذى برهن على خلود النفس الفردية ، والذى قضى باستحالة اتحاد النفس بالذات الإلهية أو بالملائكة .

ولقد قال رينان ، : « لم يلق المذهب الرشدى خصماً أصلب عوداً من توماس الأكويني ، ويمكننا القول ، دون تناقض ، بأن الأكويني ، كان في الوقت نفسه أول تلميذ للشارح الأكبر ،^(١) والحق أنه ليس هناك أى تناقض فيما يراه رينان . فإنه إذا كان الأكويني أكبر خصوم المذهب الرشدى جدية ، فذلك لأنه هاجم هؤلاء الذين كانوا يجهلون فلسفة ابن رشد . أما إذا كان ، على خلاف ذلك ، أول تلميذ للشارح الأكبر فذلك لأنه كان أول من عرف الآراء الحقيقية لهذا الفيلسوف ، وأول من فرق بينه وبين الفلاسفة المسلمين الآخرين . وعندئذ لا نجد عسراً في فهم السبب الذى من أجله قيل إنه انتصر على المذهب الرشدى اللاتينى . ذلك أنه كان هناك مذهبان رشديان : مذهب خاطئ . ومذهب صحيح ؛ فلم يفعل الأكويني ، سوى أن نقض المذهب الأول بالمذهب الثانى . « فتوماس الأكويني ، الفيلسوف يدين بكل شئ على وجه التقريب لابن رشد .

١٠ — توماس الأكويني تلميذ لابن رشد

إن نظرية المعرفة ، كما كان يفهما أبو الوليد بن رشد تعتمد على هذا المبدأ ، وهو أن النفس عقل فعال لا يحتوى في جوهره على أى شئ بالقوة . فالعقل المادى إذن ليس إلا مظهرأ من مظاهر النفس التى تتصل

(٢) نفس المصدر

(١) المصدر السابق ص ٢٣٢

بالبدن . وهذا هو السبب في أنه يختلف عن شراح أرسطو الآخرين .
وعن «توماس الأكويني» أيضاً ، في أنه لا يفرق في النفس بين الفعل [acte]
والقوة [puissance] . فكل نفس هي ، قبل كل شيء ، عقل فعال ، وهذا
هو السبب أيضاً في أنه هاجم فكرة ابن سينا عن العقل الفعال ، أو واهب
الصور . وإذن فقد أحسن « الأكويني » استخدام آراء ابن رشد ،
دون أن يذهب بعيداً إلى الحد الذي ذهب إليه مفسر مسيحي آخر
وهو « سيجيردي برابانت » . أو يمكننا القول بأن « الأكويني » كان
من أتباع ابن رشد ؛ في حين كان الآخر من أتباع أرسطو من متأثروا
في الوقت نفسه بفكرة الأفلاطونية الإسلامية الحديثة عن العقل الواحد
المشترك بين جميع أفراد بني الإنسان . أما إذا نظر بعضهم إلى « توماس
الأكويني » ، نظرته إلى أنه أحد تلاميذ ابن رشد المعتدلين^(١) فسبب ذلك
في اعتقادنا أن هذا المفكر يفضل أي مفسر مسيحي آخر في أنه استطاع
الوقوف حيث وقف الفيلسوف القرطبي نفسه .

وبما لا ريب فيه أننا سنجد فرصة تتيح لنا البرهنة على أن الفلسفة
الرشدية ليست ، كما يدعيه بعض مؤرخي الفلسفة في العصور الوسطى ،
فلسفة مادية مناهضة كل المناهضة للمذهب الروحي^(٢) ؛ بل هي مذهب
واقعي ينتهي إلى مذهب مثالي ذاتي تدرك فيه الذات المدركة أو الروح نفسها ،
على اعتبار أنها نشاط عقل روحي محض [activité pure] . وسنبرهن
على أن المذهب الرشدی اللاتيني ليس التراث الأرسطوطاليسي الكامل
الذي شرحه ابن رشد ، وإنما هو بالأحرى نتاج للفوضى العقلية التي سادت .

M. Gorco. *Essor de La pensée au moyen âge*, Paris, (١)

1933 P. 84 .

Mandonnet, *Siger de Brabant*, 2^e éd, pp. 159-60 . (٢)

غرب أوروبا في القرن الثالث عشر الميلادي ، أى في العصر الذى لم يستطع فيه كثير « من المدرسين » التفرقة بين ابن رشد وأستاذه الإغريق ، أو بينه وبين الفلاسفة المسلمين السابقين له ، ولا التمييز بين الآراء التى كان يعرضها فيلسوفنا على أنها آراؤه الخاصة ، وبين تلك الآراء التى كان يبسطها على أنها آراء غيره من المفكرين .

إن أمانه الشارح الأكبر على مذهب أرسطو لا تغض في شيء من أصالة الفيلسوف القرطبي . أما هؤلاء الذين يضعون إخلاص هذا الفيلسوف ونزاهته في موضع الريب فإنهم يتساءلون إذا ما كان قد أحتال على إخفاء آرائه الشخصية في ثنايا شروحه لأرسطو . غير أننا نرى من جانبنا أنه من اليسير إلى حد كبير أن نتعرف على هذه الآراء الشخصية في كتب ابن رشد الخاصة بكتب « تهافت التهافت » وغيره من الكتب . ومن الممكن أن نأخذ من شروحه ما يكون على وفاق مع ما يعبر عنه في كتبه الخاصة . أما المسالك المضادة فإنه ينتهى بصاحبه إلى الإخفاق المحقق ؛ لأن معناه الرغبة في تشويه الآراء الشخصية لفيلسوف ما ، حتى تكون على وفاق مع آراء الآخرين التى يعرضها ويفسرهما .

ومن اليسير أن نعثر على جميع البدع الدينية التى عرفها العالم الغربي في مؤلفات ابن رشد . غير أنه من العسير كل العسر أيضا أن يبرهن أحد على أن هذه البدع نفسها هى آراء شخصية لأبي الوليد ؛ بل لإثبات العكس غاية في اليسر ، وهذا ما سنبرهن عليه فيما بعد . وإن من يعرفون فلسفة « الأكويني » معرفة سطحية يستطيعون القول بأن جميع البدع السابقة قد وجدت فيها ، لكنه لا يخطر ببال صاحب هذا القول أن يزعم أن «توماس الأكويني» كان يؤمن بهذه البدع؛ إذ سوف يبرهن له عندئذ ألف مؤرخ ومؤرخ على أنه ضعيف العقل . وسنكون وجدنا في البرهنة على ضعف عقول

جميع هؤلاء الذين زعموا ، أو ما يزالون يزعمون ، أن ابن رشد كان ملاحداً .
وليس انفرادنا بهذا الأمر الجلل مما يثبط هممتنا . حقا إنها مهمة شاقة .
ولكننا سنقوم بها على أكل وجه نستطيعه ؛ لأننا لن نعتد كالأخرين على
بعض الترجمات اللاتينية البربرية ؛ بل على نصوص عربية أصيلة موثوق
بها . وترجع صعوبة مجهودنا إلى أن فيلسوفنا العبقلي قد غمط حقه في العالم
الغربي ، وفي العالم الشرقي سواء بسواء ؛ بل قد أسى فهمه وهذا في نظرنا
أشد وأسى .

وإننا ننظر بعين الإشفاق إلى جميع هؤلاء المؤرخين المحدثين لفلسفة
العصور الوسطى الذين اعتمدوا على سوء فهم رجل يهودي خيّل إليه
أنه يستطيع المزاجية بين فلسفة ابن رشد وفلسفة ابن ميون ، ليؤكد
اتحاد نفوس البشر جميعاً في نفس واحدة بعد الموت . وإنا لنربأ بأنفسنا
عن ذكر تلك القصة التي تدعو إلى السخرية ، والتي تتحدث عن ظهور روح
ذلك اليهودي في المنام لصديق يهودي آخر ، لكي تنبئه بأن العام
قد اندمج في العام . إن هواة مثل هذه الأفاصيص التافهة يستطيعون العثور
عليها في المؤلفات التي يجد فيها المرء بعض النوادر ، بدلا من أن يعرض
فيها أصحابها التفكير الحقيقي لابن رشد ، أو يحاولون بذل شيء بين جهدهم
لمعرفة هذا التفكير^(١) . فإذا كان هذا اليهودي قد أساء فهم فيلسوفنا
فليس معنى هذا أنه يجب علينا أن نسارع إلى هذه الأفضوصة لكي نضيف
بها حلقة جديدة في سلسلة الاتهامات التي وجهت إلى ابن رشد .

والحق أنه ليس ثمة مذهب فلسفي شوه وحرف كما شوه وحرف
مذهب الفيلسوف القرطبي . فإن اليهود من أنصار الأفلاطونية الحديثة .
ارتضوه أولا ، ثم نقل هذا المذهب إلى أوروبا في أواسط القرن الثالث عشر .

(١) توجد هذه القصة في كتاب « رينان » عن ابن رشد .

فكان ذلك مقدمة لتشويه وتحريفه أكثر فأكثر . غير أننا لما كنا بعيدين عن ذلك العصر ، وعن تلك الفوضى العقلية الكبرى التي صحبت تطرق فلسفة أرسطو إلى العالم الغربي ، وبعيدون عن المناقشات الجدلية التي شغلت رجال السكهنوت هناك فإننا نعتقد أن خصوصاً دقيقاً محايداً هو الضمان الوحيد لإصدار حكم سليم وغير مغرض في هذه القضية ، . ذلك أن دراسة من هذا القبيل سوف تتيح لنا أن نبين أن توماس الأكويني ، ، باستثناء معاصريه جميعاً ، قد وقف على الفلسفة الرشدية الحقيقية ، لهذا السبب اليسير ، وهو أنه أعاد نشرها في خطوطها الرئيسية . وإن أشق مسألة ربما كانت تنحصر في بيان كيف عرف هذا المفكر ، فيلسوفنا ، وبأى درب من الدروب استطاعت فلسفة هذا الأخير أن تصل كاملة إلى علم « الأكويني » . وهذا هو ما سنحاول تفسيره في الفصل التالي .

ويبقى علينا أن نبين الهدف من هذا الكتاب ، قبل أن ننتقل إلى الخص نظرية المعرفة عند ابن رشد ، وكيف أولها « توماس الأكويني » . إننا لا نقرر وجهة نظرنا بناء على فكرة سابقة ساذجة ، أو على أساس رغبة في مناقضة كل ما قاله السابقون ، أو تبعاً لتأويلات مغرضة ومفتعلة ، وإنما سنحاول دحض رأى يكاد يجمع عليه مؤرخو الفلسفة ، وسندحضه عندما نعتمد على نصوص عديدة ، وعلى روح المذهب الرشدي الفلاسفي بأسره ، وهذان أمران نعتقد أنه لا سبيل إلى تشويهما . وربما وقفنا وحدنا لنبين أن نظرية المعرفة الرشدية ليست نظرية أفلاطونية حديثة بحال ما ، ولدينا جميع الحجج التي كانت تعوز هؤلاء الذين عضدوا رأياً مغالفاً ، وهي تلك الحجج التي ستبرهن على صدق وجهة نظرنا .

لقد سبقنا « أسين بلاسيوس » ، إلى بيان أن ابن رشد كان فيلسوفاً مؤمناً . وسنبين نحن بدورنا أنه كان فيلسوفاً من أنصار المذهب العقلي دون أن يكون هناك تناقض ما في وصفه بهذين الوصفين في آن واحد ، كما قد يتبادر إلى تفكير من ألفوا هذا التناقض في دراستهم للتفكير الغربي في العصور الوسطى . وقد كان بيان هذا الرأي أمراً مستطاعاً لأننا عرفنا كيف نفرق بين ابن رشد الشارح وابن رشد الفيلسوف . ولدينا الكثير مما نستطيع الردّ به على هؤلاء الذين خلطوا بين هاتين الشخصيتين ، فأنهوا ، بسبب هذا الخلط نفسه ، إلى تشويه مذهب فلسفي يبدر لما غاية في الاتساق وموافقة العقل . وإننا لا نخدع أنفسنا فيما يتعلق برد الفعل الذي سثيره آراؤنا ؛ فمن المؤكد أن مؤرخي فلسفة « قدساس الأكويني » لن يقابلوها بالترحاب ؛ كذلك من يدري فلربما ضاق بها أنباغ الديانة التي كان ينتمى إليها ابن رشد ، أي هؤلاء الذين تجنبوا ، وما يزالون يتجنبون ، على أكبر فيلسوف من فلاسفتهم في مختلف العصور . غير أننا نجرو على القول بأن موقف هؤلاء وهؤلاء لا يعنينا في كثير أو قليل ؛ إذ لن نقف هيبة أمام مثل هذه الاعتبارات العاطفية ما دام البحث عن الحقيقة هو رائدنا في هذا البحث . ونحن على يقين من أننا لا نقترف جريرة ما ، عندما نعرض نظرية ابن رشد الحقيقية في المعرفة . وهذا حق لا يستطيع أحد أن ينكره علينا .

وإذا نحن أردنا أن نظهر هذه النظرية في ثوبها الحقيقي وجدنا أنفسنا مضطرين إلى كشف النقاب عن كل الأكاذيب والأوهام التي تنطوي عليها أسطورة ابن رشد .

ومن الغريب حقاً أن نرى هذا الفيلسوف إماماً للملحدين في العالم الغربي بل في العالم الشرقي أيضاً . ولعل فيلسوفاً آخر ، كالفارابي ، كان أولى

وأحق منه بهذا اللقب . لكن مما يجب تأكيد أن أبا الوليد ظل رجلاً فادراً حتى في محنته الكبرى . فإن ملحدى أوروبا في القرن الثالث عشر ، وما تلاه من القرون ، وجدوا فيه الرجل الذى يستطيعون أن يؤكدوا تحت ستار اسمه كل ما أرادوا تأكيد من البدع . وهكذا ظل ابن رشد فيلسوفاً كبيراً ، سواء أفهمه أتباعه أم لم يفهموه . ففي الحالة الأولى استقت منه الفلسفة المسيحية ، ولا سيما فلسفة « توماس الأكوينى » ، كل ما تنطوى من نظريات يظن أنها مبتكرة . وفي الحالة الثانية كانت فلسفته المحرفة أساساً للذهب العقلى الذى عرف في أوروبا باسم المذهب الرشدى اللاتينى .

وقد رأينا أننا متى أردنا توضيح نظرية المعرفة الرشدية فلا بد لنا من دراسة موقف « الأكوينى » حيالها : ذلك لأن هذا المفكر المسيحى ، وإن كان أكبر تلاميذ ابن رشد ، فإنه كان أشد خصومه عنفاً . وإذا نحن بينا من جانب آخر أن « الأكوينى » قد ساءم ، على نحو ما ، فى تشويه فلسفة أبى الوليد فلن يكون هذا البيان فى حد ذاته غاية لنا ، وإنما نريد أن نعيد إلى فيلسوفنا الآراء التى تخصه . فنحن لا نحاول الهدم إذن ، بل نريد البناء ، لكننا لن نستطيع البناء إلا بعد هدم أكبر الأخطاء شائعة فى تاريخ الفكر الفلسفى .

وإذا كان هناك مسئول حقيق عن نشأة الأسطورة الرشدية فلا ريب أن المسئولية الكبرى ترجع ، بقدر كبير ، إلى تلك الفوضى العقلية فى العصور الوسطى ، ولا سيما فى القرن الثانى عشر الميلادى . لقد قال « رينان » : « إن القدر قد جرى بأن يكون ابن رشد ذريعة لانطلاق أشد الاحتقاد اختلافاً وأشد ضروب الصراع العقلى عنفاً ، كما جرى بأن يكون اسمه علماً يخفق على تلك الآراء التى لم يفكر فيها مطلقاً على وجه التأكيد . »

فإذا كان الأمر كما يقول «رينان» ، فإننا نعتقد أن زمن الاحقاد قد اختفى
أو كاد يختفى دون رجعة ، وأنه من العدل أن يعترف بما أصاب
فيلسوف قرطبة من حيف وجور .

وعلى هذا النحو يهدف عملنا المتواضع إلى إعادة النظر في قضية
ابن رشد ، غير أننا نأمل أن يعيد المؤرخون النظر فيها هذه المرة في جو
من الانصاف والحيدة العلمية ، أى في جو يتحرر فيه المرء من كل فكرة
عاطفية وممية ، أيما كان مصدرها ونوعها .

الفصل الثاني

كيف عرف توماس الأكويني فلسفة ابن رشد

كنا نستطيع أن نعي أنفسنا من البحث في هذه المسألة ؛ نظرا لأننا سنبرهن على أن النقد الداخلي لمذهب « توماس الأكويني » ، يرشدنا إلى أن هذا المذهب بأسره مشتبّع بالآراء الحقيقية لابن رشد . وحقيقة نجد المذهب الرشدي في كل موطن ، سواء في الآراء الدينية أم في الفلسفة بصفة عامة ، أم في نظرية المعرفة لدى « الأكويني » ، على وجه الخصوص . فلا أهمية إذن لمعرفة الطريق التي اتخذته آراء ابن رشد لكي تصل غير منقوصة إلى هذا المفكر ، إذا كنا نستطيع استخدام النصوص التي في متناول أيدينا لنبين أن هذه الفكرة أو تلك هي فكرة ابن رشد لا فكرة « الأكويني » . ومع ذلك فإن الدراسة التاريخية لتطور الفلسفة الرشدية إلى الفلسفة المدرسية اللاتينية ستتيح لنا الفرصة لتصحيح بعض الأخطاء في هذا المجال ، ولسد بعض الثغرات ، ولكي نبرهن مرة أخرى في نهاية الأمر على مدى التجني في أسطورة ابن رشد .

إن المصدر الرئيسي الذي يستقي منه جميع مؤرخي المذهب الرشدي اللاتيني هو الكتاب الضخم الذي ألفه « رينان » ، عن « ابن رشد والرشديين » . ولا يدرر بخلدنا أن تنكر فضل هذا المستشرق الكبير أو سعة إطلاعه أو الخدمات التي أسداها لتاريخ الفكر في العصور الوسطى . ومع ذلك فإن إعجابه الكبير بابن رشد لن يحول دون تقرير أنه أخطأ عدة مرات ، رغم اتساع بحوثه التي ستتاح لنا الفرصة لاستخدامها . لقد كانت الفكرة الأساسية في كتابه تتلخص في أن

فلسفة أبي الوليد لا تختلف في شيء عن فلسفة غيره من فلاسفة العرب . ولذا انتهى د رينان ، إلى القول بأن الفلسفة الرشدية كانت معروفة حق المعرفة في أوروبا ابتداء من القرن الثالث عشر ، مع أن كتيبه لم تكن قد ترجمت بعد . وسوف ننكر عليه هذا القول ، وسنبين أن المذهب الرشدي لم يعرف إلا بعد خمسين عاما من التاريخ الذي حدده . وهذا الفارق الزمني الذي ربما بدا قليل الحظر ، هو في نظرنا عظيم الأهمية ، لأنه مفتاح لحل جميع المشاكل التي أثارها المؤرخون حول فلسفة ابن رشد ؛ في حين أن هؤلاء الذين تبعوا د رينان ، في رأيه يعجزون عن العثور على حل مقنع للمشكلات الآتية :

١ — لماذا لم يعرف د جيوم دو فرتي (سنة ١٢٣٠) ابن رشد ؟

٢ — كيف عجز د الاسكندر دي هالس ، عن معرفة ذلك الشارح الذي تكلم عن العقل المادى ، إذا كان هذا الشارح هو ابن رشد لا ، الاسكندر الأفروديسى ؟

٣ — كيف استطاع د توماس الأكويني ، وحده أن يستخدم منهج ابن رشد في شروحه لأرسطو ؟ ولماذا استخدم هذا المنهج في وقت متأخر ؟

٤ — لماذا بدت نظرية التوفيق بين الدين والعقل نظرية شديدة الابتكار في نظر معاصري د الأكويني ، وفي نظر تلاميذه ؟

٥ — لماذا اشتدت محاربة اللاتينيين الرشديين على نحو أشد عنفا في النصف الثاني من القرن الثالث عشر ؟

وهناك مشكلات عديدة أخرى تعرض للباحث ، وتعجز وجهة نظر د رينان ، عن العثور على حل لها .

فيجب الاعتراف إذن بأن المذهب الرشدي اللاتيني الذي عرضه «رينان»، لا يمكن استخدامه على أنه المصدر الوحيد الذي تستقي منه عناصر البحث . ويبقى بعد ذلك كله أن هذا العمل العلي الذي حاوله «رينان» له قيمته الكبرى ، ولكن بشرط أن نضرب صفحا عن الفسكرة الأساسية فيه ، وأن نصصح ، في كثير من مواطنه ، تلك الأخطاء التي ترجع إلى تناقض «رينان» نفسه .

لقد اهتدى «أسين بلاسيوس» إلى الطريق التي سلكته فلسفة ابن رشد الدينية لكي تصل إلى «توماس الأكويني» . وإذن سنقدر هذا الكشف حق قدره : وهكذا سنستطيع العثور على تفسير منطقي لنشأة المذهب الذي أساء مؤرخو الفلسفة تسميته عندما أطلقوا عليه اسم المذهب الرشدي اللاتيني ، وكان ينبغي لهم لو أحسنوا اختيار الاسم ، أن يقولوا عنه إنه المذهب العربي اللاتيني . ولن نجد مشقة كبرى في البرهنة على أن المذهب الرشدي الحقيقي لم يتطرق إلى العالم الغربي إلا خلال مذهب «ألبرت الأكبر» الذي كان نقطة اتصال بين المذهب الأفلاطوني الحديث الإسلامي والمذهب الأرسطوطاليسي الرشدي .

وستأتي دراستنا المتتارة لتؤكد وجهة نظرنا التاريخية ، ونعني بها أنه ما كان من المستطاع أن تعرف الفلسفة الرشدية الحقيقية في العالم الغربي قبل النصف الثاني من القرن الثالث عشر ، وأن هؤلاء الذين زعموا أنهم تلاميذ هذا الفيلسوف لم يكونوا في الحقيقة سوى هؤلاء الذين تشيّعوا للفلسفة الإغريقية العربية التي يغلب عليها طابع الأفلاطونية الحديثة، وهي تلك الفلسفة التي بدأت تنسل إلى أسبانيا المسيحية، قبل ميلاد فيلسوف قرطبة بأربع سنوات ، «فإن شرف هذه المحاولة الجديدة [ترجمة المؤلفات الفلسفية لابن سينا والكندي والفارابي] التي

أثرت تأثيرا حاسما في النظريات الفلسفية الأوروبية ترجع إلى ديموندى كاستيل ، [Rymond de Castille] أسقف طليطلة والرئيس الأكبر لكاستيل من سنة ١١٣٠ إلى سنة ١١٥٠ . فقد أحاط ديموند ، نفسه بمجموعة من المترجمين كان يوجد على رأسها كبير الشمامسة دومنيك جوند يسالفي^(١) ... وعلى هذا النحو ، وابتداء من النصف الأول من القرن الثاني عشر ، عرف اللاتينيون كتباً هامة في الفلسفة العربية^(٢) ، حسنا . لكن إذا كانت فلسفة الفارابي قد عرفت في النصف الثاني من هذا القرن فلماذا لا يستنبط مؤرخو الفلسفة من ذلك أن مصدر البدعة القائلة بوجود نفس كلية يرتبط بفكرة العقل الواحد المشترك بين أفراد البشر ، وهى تلك الفكرة المأخوذة عن الفارابي ، الذى ينسكركلود نفوس الأفراد ؟ ولماذا لا يجد هؤلاء المؤرخون فى تلك الحقيقة التاريخية تدعياً لبدعة دينية قديمة سبق أن اعتنقها بعض الأوروبيين فى القرن التاسع الميلادى ، أى قبل مجئ فلسفة الفارابي إلى بلادهم ؟ فى الواقع نرى أن مكاريوس سكوتيس ، . (Macarius Scotus) قد عارض هذه البدعة من قبل^(٣) . فليس من المعقول أن المدرسين اللاتينيين لم يفتنوا إلى هذه النظرية القائلة بوجود نفس كلية وعقل كل ، مادام العقل جزءا من النفس . وليس من المتصور أيضا أنهم انتظروا مجئ فلسفة ابن رشد لى يقفوا على هذه النظرية ثم لينسبوا إليها . وهل أخذوا على الفيلسوف القرطبي أو نسبوا إليه إلا هذه النظرية المزعومة الخاصة بالنفس والعقول الإنسانية ؟ إذن يجب علينا أن نفحص مسألة تطرق لفلسفة أبى الوليد فى أوروبا من هذه الزاوية . وسيتاح لنا الحديث عن بعض النظريات الأخرى ، وذلك

L' archidiacre Dominique Gondisalvi (١)

(٢) ريتان المصدر السابق ص ٢٠١ .

(٣) نفس المصدر ص ١٣١ .

بالقدر الذى نرى فيه شيئاً من الجدوى لبيان هذا الأمر ، وهو أن الآراء الحقيقية لهذا الفيلسوف لم تعرف في العالم الغربى ، قبل النصف الثانى من القرن الثالث عشر .

ويغلب على ظننا أنه ما كان من الممكن أن تعرف فلسفة ابن رشد ولا شروحه في أثناء حياة هذا الفيلسوف . ونحن لا نؤكد هنا رأياً لا دليل عليه . ففي سنة ١١٩١ ، أى قبل وفاة فيلسوفنا بعدة سنوات ، كتب موسى بن ميمون إلى أحد تلاميذه يقول له إن قد وصل إليه ما كتبه بن رشد من شروح لكتب أرسطو ما عدا كتاب الحس والمحسوس ، وأنه لم يجد بعد من الفراغ ما يتيح له قراءة ما كتب . فلتدبر جيداً ما يقوله موسى بن ميمون . إنه يتكلم هنا عن الكتب التى ألقت بصدد فلسفة أرسطو ، أى أنه يتكلم عن الشروح . فإذا كان بن ميمون لم يقف حتى ١١٩١ على هذه الكتب^(١) مع أنه كان يوجد في ظروف تفضل ظروف أى مدرسى ، لا تبنى لمعرفة هذه الشروح ، فهل من الممكن الاعتقاد أن أهل أوروبا كان أسبق منه إلى معرفة هذه الكتب ؟ وإذن فمن العبث أن تتساءل عما إذا كانت شروح ابن رشد قد عرفت قبل مطلع القرن الثالث عشر ، فضلاً عن أن يكون الأمر خاصاً بكتبه الشخصية ، وذلك لأن ترجمة هذه الكتب إلى اللغة العبرية في ذلك الحين لم تكن موضع تفكير^(٢) . فابتداء من هذا القرن يجب علينا أن نحاول معرفة إذا ما كانت الفلسفة الرشدية قد بدأت تذيب في أوروبا .

وإننا لانعتقد من جانبنا أن ذبوع المؤلفات العربية كان سريعاً

(١) بدأ بن رشد شروحه في سنة ٥٦٥ هـ (١١٦٩ م) أى قبل كتبه الخاصة ؛ فإن كتاب السكف عن مباحج الأدلة ألف في ٥٧٥ هـ .
(٢) « ريتان » المصدر السابق ص ١٨٦ .

في أوروبا (١) فقد سبق أن بينا أن المحاولة الأولى لترجمة الفلسفات العربية
تنسب إلى ريموند دي كاستيل ، الذي بدأ هامايين سنة ١١٣٠ وسنة ١١٥٠ .
وعلى الرغم من أن «رينان» يقول بأن المؤلفات الفلسفية للفارابي وابن
سبيا ترجمت إلى اللاتينية فإنه يذهب من جانب آخر (٢) إلى تأكيد
أن ظهور الفلسفة العربية للمرة الأولى في التفكير الأوربي كان في سنة
١٢٠٩ . ففي هذه السنة أصدرت الكنيسة حكمها بإلحاد «أموري دي رين»
[Amaury de Bègne] ودافيد دي دينان [David de Dinant]
كما حرمت قراءة الفلسفة الطبيعية وشسروج أرسطو . وهنا يعتقد
«رينان» أنه ليس من المستحيل أن نكون شروح ابن رشد قد ترجمت
إلى اللاتينية بعد موت هذا الفيلسوف بعشر سنوات . غير أن هذا
الفرض لا ينهض على ساقيه . وسيتاح لنا أن نبين أن ذبوع كتب ابن رشد
كان بعد هذا التاريخ بزمان طويل . هذا إلى أن «رينان» نفسه سرعان
ما يعترف بذلك لأنه يقول : « ومن الواجب أن نلاحظ إلى جانب ذلك أن
ترجمة ابن رشد كانت متأخرة خمسين عاماً عن ترجمة النصوص الأولى
للفلسفة العربية ، وأنه قد ترتب على ذلك أن النصوص التي ترجمها «دومنيك
جونديسالف» ، وجب أن تدخل في نطاق الدراسة قبل تلك النصوص
التي لم تكن حظيت بعد بالشهرة وبالإشارة إلى أهميتها (٣) .

لكن إذا كان «رينان» يحدد الفارق بين ترجمة المؤلفات الرشدية
وترجمة مؤلفات الفلاسفة المسلمين الآخرين بخمسين عاماً ، فإننا سنبين
أنه يجب ، من باب أولى ، أن نجعل الفترة الفاصلة بين هاتين الترجمتين
مائة سنة ؟ إذ في سنة ١٢١٥ ظهرت قائمة «روبرت دي كورسون» —

(١) نفس المصدر ص ٢٥٢ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٢٠ — ٢٢١ .

(٣) نفس المصدر ص ٢٢١ .

[Robert de Courçon] التي نص فيها على تحريم قراءة الكتب الأرسطوطاليسية فيما وراء الطبيعة والفلسفة الطبيعية والخلاصات ، ونظريات « دافيد دي دينان » ، ... و « موريس » ، الإسباني . فإذا أصر بعضهم الإصرار كله على أن يكون « موريس » هذا هو ابن رشد المغربي فسنقول بكل يسر ، إن فيلسوفاً مثل ابن باجة أو ابن طفيل ، أحد هؤلاء الذين يطلق عليهم أهل الغرب اسم المغاربة من الأسبانيين ، ونحن نعلم أن كلا من هذين الفيلسوفين كان سابقاً لأبي الوليد . وإذن فليس من المجدي في شيء القول بأن أوروبا عرفت فيلسوفنا قبل سنة ١٢١٥ .

وحوالي سنة ١٢٢٩ عقد « غريغوار التاسع » (Grégoire IX) عزمه على إعادة النظر في كتابات أرسطو ، حتى يفتح الطريق أمام دراسة المذهب الأرسطوطاليسي المطهر بما يخالف عقائد الكنيسة . غير أنه من المستحيل أن تسكون شروح ابن رشد لأرسطو قد ترجمت قبل هذا التاريخ ، إذ مازلنا في ذلك العصر الذي كان يهاجم فيه « جيوم دوفرنى » أرسطو وتلاميذه ، ونحن على علم بحقيقة هؤلاء التلاميذ الذين يدور الحديث حولهم . ذلك أن « جيوم » كان يهاجم المذهب الأفلاطوني الحديث العربي ، أي مذهب ابن سينا والفارابي . فإن البدع الدينية الكبرى في العالم الغربي كانت في ذلك الحين هي نظرية الفيض ، ونظرية قدم العالم ، ونظرية النفس السكلية . وسنرى كيف نقد صبر « جيوم » أسقف باريس عندما رأى كيف تربط بدعة النفس السكلية بنظرية الفيض . وفي الواقع نرى أن النفس السكلية في فلسفة الفارابي ليست إلا صورة من العقل الفعال الذي تندمج فيه أرواح البشر بعد مغادرتها لأبدانها ، والمصدر الذي تفيض منه النفوس ، وهو المورد الذي تعود إليه هذه النفوس من جديد ، لتتحقق كي فيها وحدتها .

وقد زعم «رينان» (١) أن كتابات «جيوم» لا ينقصها سوى اسم ابن رشد، حتى يمكن النظر إليه على أنه أول خصم للمذهب الرشدي. وربما بدا هذا القول صحيحا، إذا نحن فهمنا المذهب الرشدي اللاتيني بمعنى واسع، وإذا رأينا فيه المذهب العقلي المتطرف المضطرب الذي ارتضاه ملحدو العالم الغربي. غير أن «جيوم»، إذا كان يورد كثيرا من الحجج ضد نظرية العقل الكلي فليست حججه هذه موجهة، كما كان يعتقد «رينان»، إلى النظرية الرشدية بمعنى الكلمة، وإنما تتجه بالآحرى إلى تلاميذ أرسطو، أى أنها تخص الفارابي في المقام الأول والآخر. هذا إلى أن «جيوم» لا يخطئ في معرفة خصمه، وهو يدرك ما يقول؛ لأنه يذكر اسم الفارابي على وجه التحديد. وعلى خلاف ذلك نراه يستهجن مسلك الملحدون في العالم الغربي من بدأوا يستترون وراء اسم هذا الفيلسوف النبيل ابن رشد.

وحقيقة لو كانت كتب ابن رشد معروفة حق المعرفة منذ النصف الأول من القرن الثالث عشر لما أمكننا أن نتصور كيف أن رجلا من مرتبة «جيوم» يجهل هذه الكتب؟ لكن الأمر على عكس ذلك تماما؛ إذ أن شروح أبي الوليد لأرسطو لم تكن معروفة قبل سنة ١٢٣٠. وإذن فبدأ القرن الثالث عشر يعد، في التحليل الأخير، الحقبة التي بدأت تتسلل فيها العناصر الأولى للولفات الإسلامية ذات الطابع الأفلاطوني الحديث، وإلى كان يظن أنها عناصر أرسطوطاليسية — نقول إن هذه الحقبة من الزمن هي التي تطرقت فيها تلك العناصر الأولى إلى فلسفة «المدرسين» من اللاتينيين. أما نظرية «أموري» التي كانت تقول بأن جميع الأشياء تنهار وتفتي في الذات الإلهية (٢)، فليست إلا صدى خافتا لنظرية

(١) المصدر السابق ص ٢٢٨

cf, Duham, Système du monde, T. V. P. 249.

(٢)

ابن طفيل في الاتحاد بالله ، ذلك الاتحاد الذي لا يكون ممكناً إلا باندماج العقل الإنسان في العقل الإلهي^(١). ففكرة وحدة الوجود عند «أموري» ، أمر يمكن تفسيره بفكرة قريبة منها عند ابن طفيل . ذلك أن العودة إلى الذات الإلهية هي السمة المميزة لهاتين النظريتين . وحيث نستطيع وضع هذا الفرض لتفسير تلك المقارنة التي كانت تعقد بين نظرية وحدة الوجود الوثنية عند «أموري» وبين شبهتها عند «موريس» أو «المغربي الإسباني»^(٢) الذي ربما لم يكن في نهاية الأمر شخصاً آخر سوى ابن طفيل .

وهذا مما يعضد وجهة نظرنا القائلة بأن تسلسل الآراء الأرسطوطاليسية لأول مرة إلى أوروبا لم يبدأ إلا على هيئة بعض الاقتباسات الموجزة مما كتبه الفلاسفة المسلمون من أتباع الأفلاطونية الحديثة . ولم تكن هذه الاقتباسات تتبع منهجاً محدداً ؛ إذ نجد في هذا المثال الراهن أنهم كانوا يجهلون اسم هذا المغربي الإسباني . كذلك يجب علينا القول بأن لهذه الاقتباسات دلالتها ، فإنها لم تقتطع من الفلسفة الإسلامية إلا لكي تدعم بدعة دينية ترجع إلى أربعة قرون خلت ، وكانت كما تأخذتها سنة من الزوم في انتظار معجزة تبعاً من رقادها . ثم جاءت المعجزة التي كانت تتوقعها ؛ إذ كان يكفي أن تظهر الفلسفة ذات الطابع الأفلاطوني الحديث المشبعة بالوثنية والتصوف ، حتى يحسن ملحدو الغرب لقاءها ، ويضعوها موضع الاقتباس في أوسع نطاق ممكن .

وإذن فما يشير عجبنا أن «رودلف دي لوفشان»^(٣) الشارح الباريسي قد عرف في سنة ١٢١٦ النصوص التي شرحها ابن رشد في كل من كتاب

(١) انظر رسالة حي بن يقظان لابن طفيل

Lè Maure lspanjol

(٢)

Rodolphe de Longchamp

(٣)

النفس والنوم^(١)، إذا كان « جيوم دى قرنى »، لم يذكر اسم ابن رشد إلا مرة واحدة، بعد ذلك بأكثر من عشر سنوات. هذا إلى أن الإشارة الوحيدة إلى أبي الوليد كانت مدحاً له؛ لأن « جيوم » يصفه بأنه فيلسوف قد بلغ من النبل غايته، على الرغم من أن الناس يسيئون استخدام اسمه، وأن تلاميذه الادعاء بشوهون آراءه^(٢). ولا ريب في أن شخصية ابن رشد لم تكن معروفة في عصر « جيوم »، إلا معرفة غامضة. ونعتقد أن المدرسين اللاتينيين في باريس، ما كانوا يعلمون شيئاً عن فيلسوف قرطبة إلا عن طريق السماع. وهذا أمر يمكن تفسيره بهذا السبب اليسير، وهو أن شروح ابن رشد بدأت بدءاً يسيراً في موطن آخر. وعلى خلاف ذلك كان « جيوم » يعرف الكثير عن ابن سينا، والغزالي، والفارابي وابن طفيل، وموسى بن ميمون أيضاً^(٣). غير أنه من المؤكد أنه كان يحمل ابن رشد، بدليل أنه كان يعتقد أنه أحد فلاسفة العصر القديم.

وقد قال « دوم »، في كتابه « نظام العالم »: « وإذن لم يسكن المرء في حاجة إلى قراءة ابن رشد لمعرفة هذه البدعة [وحدة العقل] ففي زمن « جيوم دى قرنى » كانت فلسفة الغزالي ورسالة النفس لابن سينا من أكثر الأشياء ذيوفاً. ومن المحتمل جداً أن الناس كانوا يقرأون أيضاً لابن ميمون، وكانوا يعرفون عن طريقه آراء ابن باجة^(٤). لكننا نستطيع القول، من جانبنا، إن أسقف باريس كان يحمل ابن رشد حتى باعتباره شارحاً لأرسطو. ذلك أن « جيوم »، عندما كان ينتقد نظرية الفلاسفة المسلمين في الكون،

Überweg Geyer. 1928 P. 247 et 362, cité par Gorce, (١)
Essor de la pensée du moyen âge p. 55.

Duhem, Syst. du monde, T. V. P. 372. (٢)

(٣) ترجم كتاب دلالة الحائرين لابن ميمون في سنة ١٢٠٢ إلى اللغة العربية.

Duhem, Ibid. T. V. P. 272. (٤)

تتكلم عن نظريتهم في عقول الأفلاك التسعة ، وذلك في الوقت الذي يحدد فيه أبو الوليد عدد الأفلاك السماوية بسبعة بدلا من تسعة (١) . وإذن تكشف لنا هذه الملاحظات المتعددة عن أنه ليس بصحيح ما يقال من أن آراء ابن رشد كانت معروفة تمام المعرفة في العصر الذي ألف فيه « جيوم دى ثرى » كتابه .

وإذا كان هناك أمر محقق فهو أن ملحدى العالم الغربى كانوا يتلمهون على كل آراء جديدة، لكن يقيموا على أساسها نظريتهم القائلة بوجود عقل واحد مشترك بين جميع أفراد البشر . فلما سمعوا باسم ابن رشد الشارح الأكبر لأرسطو ، الذى لم يعرف بعد أى شرح من شروحه، أعلن هؤلاء الملحدون أنفسهم أنهم من أنصار ابن رشد مقدما . وهذا هو ما يفسر لنا مخطط « جيوم » الذى كان لا يعرف ، هو ولا خصومه ، شيئا عن فيلسوف قرطبة . وإذا كان « رينان » يعترف (٢) بأن ترجمة كتب ابن رشد قد استغرقت من بعض اليهود القرن الثالث عشر بأسره ونصف القرن الرابع عشر ، فإننا نعتزف بدورنا أننا لا نفهم كيف كانت هذه النظريات المطمورة فى المكتب قد عرفت فى باريس معرفة تامة حوالى سنة ١٢٣٠ . هذا إلى أننا إذا عثرنا على اسم أبى الوليد فى مواضع متفرقة ونادرة ، فليس ذلك دليلا على أن آراءه قد عرفت معرفة جيدة . وإذن فلنا أن نحتج على « رينان » برينان نفسه . فهو يقول (٣) : « ومن المهم فى الواقع أن نلاحظ أن النصوص التى ينسبها كتاب هذه الحقبة إلى مؤلف عربى ليست دليلا على وجود الترجمة لديهم ؛ إذ ما كان هؤلاء يمدون أى حرج فى استخدام مراجع من الدرجة الثانية ، وإن كلا من جدة التفكير العربى الإغريق الجديد المذهلة

(١) أنظر الفصل الثالث من هذا الباب.

(٢) المصدر السابق ص ١٨٤ - ١٩٣ .

(٣) رينان المصدر السابق ص ٢٠٤ .

للعقول ، وعسر تداول الكتب المترجمة^(١) ، ليفسر لنا بسهولة طبيعة تلك الفوضى العقلية في ذلك العصر^(٢) ، حيث كان في استطاعة أى إنسان أن يزعم أنه من أتباع هذه الفلسفة أو تلك ، مع أنها كانت مجهولة لديه ، أو كان يعرفها معرفة ناقصة أو مشوهة في معظم الأحيان ، وذلك دون أن يخشى التعرض لتكذيب أحد من الناس ؛ إذ لم يكن هناك أية وسيلة للتحقق من صدق ما يقال . وهذا هو ما يمكننا أن نطلق عليه اسم التطفل العلى .

لقد كان « جيوم دى ثرى » يعرف من كتب أرسطو — فيما عدا المنطق الذى عرف في العصور الوسطى منذ زمن طويل — الكتب الآتية : كتاب الطبيعة ، وكتاب السماع الطبيعى ، كذلك نجد يتحدث عن كتاب السماء وكتاب الآثار العلوية وكتاب الحيوان وكتاب ما وراء الطبيعة . وكان يعرف أيضاً كتاب ما وراء الطبيعة لابن سينا ، والفلسفة الأولى للغزالي ، وكتاب السماع لابن طفيل ، وكتاب « ينبوع الحياة » — (Fons vitae) لابن جبرول ، فكيف استطاع معرفة هذه الكتب ؟ وكيف لا يذكر اسم ابن رشد .

إن الجواب عن هذين السؤالين جواب واحد ، إذ يجب البحث عن حل لهذه المسألة في تلك الظاهرة ، وهى أن الترجمة الأولى للفلسفة الإسلامية قد شرع فيها « دومنيك جونديسالتي » في منتصف القرن الثانى عشر ، وأن الفارق الزمنى بين هذه الترجمة وبين كتابات « جيوم » يبلغ نحواً من ثمانين عاماً . فهذا البطء الذى انتهت به كتب أرسطو الحقيقية ونظرياته ، وكتب تلاميذه المزعومين إلى علم « جيوم » وغيره يفسر لنا بوضوح بالغ أن

(١) « دوينان » المصدر السابق ص ١٩٨ ، حيث يقول : « في معظم الأحيان ، كانت الترجمة من جديد ، في أثناء العصور الوسطى ، أكثر يسراً من الحصول على الترجمات الموجودة بالفعل . »

Duh. Ibid. T.V. 270 - 272

(٢)

« جيوم » ، ومعاصريه ما كانوا يستطيعون معرفة ابن رشد إلا إسماً فقط .

وإذن فالشيء الذى كان يعرفه اللاتينيون معرفة تامة ، قبل سنة ١٢٣٠ ، هو بكل تأكيد ذلك المذهب الأرسطوطاليسى ذو المسحة الأفلاطونية الحديثة ، كما فهمه فلاسفة الإسلام . ذلك أن المذاهب الفلسفية هؤلاء كانت تنطوى على جميع العناصر الضرورية التى كان ملحدو الغرب فى حاجة إليها . ففى المكتتب التى ترجمت ، ابتداء من سنة ١١٣٠ ، يمكننا أن نعلم على نظرية فناء النفوس الجزئية ، وعلى مبدأ أرسطو القائل بأن المادة هى سبب الاختلاف بين الأفراد ، وهذا — فيما نعتقد هو الذى حفز « رينان » إلى القول بأن نظريات ابن رشد كانت معروفة حق المعرفة منذ بدء القرن الثالث عشر . كذلك نعتقد أن خلطه بين فلسفة أبى الوليد المبتكرة وبين فلسفة غيره من المسلمين هو الذى قاده إلى الوقوع فى الخطأ . فلقد كان يظن ، على غرار « مونك » ، أن الفيلسوف القرطبي قد ارتضى النظريات الأفلاطونية الحديثة بحذافيرها ، أى تقبل نظرية الفيض وفكرة العقل الفعال ، ونظرية المعرفة وغيرها . وهكذا لما رفض « رينان » ، أن يعترف لابن رشد بأية أصالة أو ابتكار ، ولما وضعه فى صفوف أتباع الأفلاطونية الحديثة من المسلمين ، اعتقد أنه أصاب الحقيقة عينها حينما جعل يؤكد أن فلاسفة ابن رشد كان معروفة حق المعرفة ، حتى قبل أن تترجم بالفعل . وهذا هو منبع جميع ضروب التناقض التى وقع فيها ، والتى أشرنا إلى بعضها فى طريقنا . وإذا كان « جيوم دى قرنى » ، ومعاصروه قد عرفوا فلسفة الفارابى وابن سينا والغزالي ؛ بل فلسفة موسى بن ميمون ، فليس ذلك سبباً كافياً فى القول بأن فلسفة ابن رشد قد عرفت فى الوقت نفسه ، دون أن تكون فى حاجة إلى أن تنقل إلى اللغة اللاتينية .

إنه لا سبيل إلى تعصيد رأى « رينان » ، إلا إذا فرضنا أن فيلسوف

قرطبة قد اكتفى بنسخ فلسفة سابقيه . غير أن هذا فرض من السذاجة
بمكان ، وهو فيما عدا ذلك لا يقوم على أساس على يمكن الاطمئنان
إليه . حقا إن ملحدى باريس كانوا يستطيعون الزعم بأنهم على علم بمذهب
ابن رشد . وربما كان لهم بعض العذر . ومن المؤكد أنهم سمعوا حديثاً
غامضاً عن شارح أكبر ، فاعتقدوا أن آراءه ينبغي ألا تكون مضادة لآراء
الشراح الذين عرفوهم من قبل . وليس ثمة مجال للريب في سذاجة هذا
الحكم . ونحن نقضى اليوم بسذاجته لأننا بعيدون عن القرن الثالث عشر .
غير أن هؤلاء الذين كانوا يعيشون في هذا العصر البعيد ما كان من المستطاع
إلا أن يكون ضحية هذا الوهم . وإذن نقول إن هذه الفسكرة الوهمية ربما
كانت مشروعة ، وربما كانت لا تدعو إلى لوم من يعتنقها . ولكن ترددها
في عصرنا للحكم على أبي الوليد دون دراسة بأنه لا يختلف في شيء عن
أى فيلسوف عربى آخر من أتباع الأفلاطونية ، يوجب لوم صاحبها ،
ولو كان دينا ، نفسه ؛ لأن أية دراسة للمذهب الرشدى ، ولو كانت
سطحية ، ترشدنا إلى أن هذا المذهب كان ذا طابع مبتكر .

إذن ليس من المشروع أن يعتمد دينا ، على مثل هذه الفسكرة
الوهمية ، لكي يعتقد أن الفيلسوف القرطبي كان معروفاً حق المعرفة في الغرب
ابتداءً من القرن الثالث عشر . إن دينا ، ربما نسى شيئاً ، وهو أن
المترجمين من اليهود كانوا ، قبل كل شيء من أتباع فيلسوف أفلاطونى
حديث من جنسهم ، وزيد به موسى بن ميمون . ولذا فإن حكمهم على
ابن رشد يوشك أن يكون متأثراً بعرفتهم لفلسفة المتأذم اليهودى . وإذا
كان تجار اليهود من المثقفين ، أو غير المثقفين ، نقلوا آراء ابن رشد قبل أن
ترجم كتب هذا الأخير ، فمن الواجب أن نبدى كثيراً من التحفظ بشأن
هذه الطريقة في نقل الأفكار ، وإلا اضطررنا إلى القول بأن كبار الأساتذة

« المدرسين ، في ذلك العصر ، من أمثال « جيوم دى فرنى ، و « الاسكندر دى هالس » ، كانوا بمعزل عن الحركة العقلية التى قلبت أساليب التفكير فى باريس فى عصرهما . وإذن فلتقل من جديد إن هذين المفكرين من علماء باريس لم يسكونا أكثر جملاً من خصومهم الذين زعموا أنهم أتباع الفلسفة الرشدية .

وبدلنا ذلك على أن دخول فلسفة ابن رشد إلى أوروبا لم يتخذ طريقه عبر الحدود الأسبانية الفرنسية ، ولكن عبر حدود أخرى . وكان من الضروري أن تنقل هذه الفلسفة ، آخر الأمر ، إلى باريس ، بعد أن انتقلت أولاً من طليطلة مارة بمدينة نابلي . فإن الترجمات الأولى لشروح ابن رشد قد بدأت فى سنة ١٢٣٠ ، أى فى ذلك الوقت الذى كان « جيوم دى فرنى » ينقد فيه ابن سينا والفارابى ، ويأخذ عنهما تفرقة بين الماهية والوجود ، ويعدل فكرتهما عن العقل الفعال ، ويستنكر مسلك هؤلاء الذين شوهوا تفكير ابن رشد ، ذلك الفيلسوف النبيل جداً . ولو كان « جيوم » يعلم هذه الفلسفة الرشدية حقيقة فلربما لم يرتض التفرقة بين الماهية والوجود ، أو فى الأقل لم يسلم بها على أنها نظرية أرسطوطاليسية .

وهكذا نجد أن أول محاولة لنقل المذهب الرشدى الحقيقى قد بدأت بعد ترجمة كتب الفلاسفة المسلمين الآخرين فى طليطلة بمائة سنة ، وسنرى بعد قليل ، كيف كان لطائفة «الدومنيكان» الفضل الكبير فى العمل الحديث على نقل فلسفة ابن رشد الحقيقية إلى التفكير « المدرسى » اللاتينى . كذلك سنرى أن هذه الطائفة يسرت لأحد أفرادها ، وهو « توماس الأكوينى » ، جميع الوسائل التى أتاحت له أن يعرف ابن رشد خيراً بما عرفه أستاذه « ألبرت الأكبر » ، وأفضل بما عرفه خصومه بمن أطلق عليهم اسم الرشديين اللاتينيين ، دون أن يكونوا أهلاً لهذا اللقب .

لكننا سنقتصر الآن على تتبع الأحداث التاريخية حسب ترتيبها الزمني ؛ إذ تلك هي الوسيلة المثلى هنا لتجنب كل ضروب الخلط أو الخطأ . إذن كنا نقول إن الشروح الأولى لابن رشد ترجمت ابتداء من سنة ١٢٣٠ . وحقيقة كان من الضروري أن يتسع الوقت أمام « المدرسين » حتى يمثلوا فلسفة الفارابي وابن سينا ، وينقدوها ويعدلوها ، ويتفهموا فيها أيضاً ذلك المذهب الأرسطوطاليسي المزعوم الذي حمّله هذان الفيلسوفان المسلمان — نقول لقد كانت هذه الفترة الزمنية ضرورية ، قبل البدء في ترجمة إنتاج أرسطوطاليسي آخر حديث العهد ، ونعني به إنتاج ابن رشد .

ويقص علينا « روجر بيكون » [Roger Bacon] ذبوع شرحين يبدو أنهما كانا لفيلسوف قرطبة . ففي حوالى سنة ١٢٣٠ جاء « ميشيل سكوت » (Michel Scot) بأجزاء مختلفة من كتب أرسطو في الفلسفة الطبيعية والرياضية مع شروح علمية ممتازة خلعت طابع الجلال على فلسفة أرسطو في نظر اللاتينيين^(١) . ويقرر « رينان » من جانبه^(٢) . أن أول من عرف الناس بابن رشد هو « ميشيل سكوت » الذي ترجم شرح كتاب السماء والعالم ، وشرح كتاب النفس . ثم يقول « رينان »^(٣) : غير أننا نكاد نجد دائماً أن هذه الشروح تأتي بعدها بالترتيب شروح « السكون والفساد » و « الآثار العلوية » والجرم السماوى ، مما يبيح لنا أيضاً أن ننسب ترجمة هذه الكتب إلى « ميشيل سكوت » .

ويجب الاعتراف بأن ترجمات « ميشيل سكوت » قد أهديت إلى « فردريك الثانى » ، الإمبراطور الرومانى الجرمانى ، الذى كان يحلو له أن

(١) Opus majus 36 - 37

(٢) Renan, Ibid pp. 205 - 206

(٣) Ibid. pp. 206 - 207

يعيش في مدينة « بالرمو » ، في حاشية تزخر بالعرب واليهود . ولذا يمكن القول بأن القرن الثالث عشر كان عصر الإلحاد في الغرب ، ذلك أن شعف « فردريك الثاني » بالفلسفة العربية كان يسير جنبا إلى جنب مع حركة إلحادية غزت أوروبا وإيطاليا على وجه الخصوص ، في ذلك الحين^(١) . ومن المؤكد أن وجود المسلمين في أسبانيا وجنوب إيطاليا وصقلية قد ساهم ، على نحو ما ، في عدم الإيمان لدى المسيحيين . وبيان ذلك الأمر أن الدراسة المقارنة للديانات الثلاث أدت إلى نشأة نوع من عدم الاكتراث بالدين . وعلى هذا النحو نشأت الفكرة الإلحادية القائلة بكذب الرسل الثلاثة . ويقول « رينان » : « وهذه هي فكرة الإلحاد بمعنى الكلمة ، وهي الفكرة الفذة في القرن الثالث عشر ، وهي تشبه جميع الأفكار الجديدة في أنها تعبر عن اتساع نطاق المعرفة بالسكون وبالإنسان »^(٢) .

وعندئذ ندرك السبب في نفور « فردريك الثاني » وتقززه من هؤلاء القسيس المتسولين الذين كانوا يناهضون هذه الحركة التي يصفها « رينان »^(٣) بأنها « الحضارة قبيحا لا حدث معنى تدل عليه هذه الكلمة » ، غير أن كل ما يهمني في هذا الصدد ينحصر في الأمرين الآتيين :

(أ) أن مبدأ القرن الثالث عشر يعد اللحظة التاريخية التي بلغت فيها الحركة العقلية الإلحادية أوجها من القوة .

(ب) أن الأمبراطور الروماني الجرمانى المقدس كان باعث هذه الحركة العقلية وحاميا .

أما ماعدا ذلك فإننا نعتقد أنه لا يهمني لا في قليل ولا في كثير .

(١) اعتدينا فيما بعد ، إلى أن أصل هذه الحركة هو اتصال فرسان العبد بالسكر الاسماهيلي انظر كتابنا «الدين الأنفاني» حياته وفلسفته ص .

(٢) «رينان» نفس المصدر السابق ص ٢٨٠ . ويلاحظ دائما أن «رينان» يمجّد الإلحاد حيثما وجدته ، وقد قضى من قبل بالإلحاد ابن رشد ، ثم قضى فيما بعد بالإلحاد جمال الدين الأنفاني .

(٣) نفس المصدر ص ٢٨٦ .

ذلك أن « ميشيل سكوت » ، إذا كان قد ترجم شروح ابن رشد فذلك يرجع ، قبل كل شيء ، إلى رغبته في إشباع الحاجة العقلية والحضارية لدى « فردريك الثاني » . وهذا مما يفسر لنا أيضاً الدافع الذى أملى على « ميشيل سكوت » ، اختيار شروح ابن رشد ، بدلا من كتبه الشخصية . فإن الآراء الرشدية الشخصية لم تكن تشغل « فردريك الثاني » ، أو تحقق رغبته ؛ بل كانت كتب أرسطو وآراؤه هى التى تشغله إلى أكبر حد . ومن المؤكد أن الإمبراطور أراد أن يكمل دائرة المعارف الإغريقية العربية بالحصول على شروح « الشارح الأكبر » لأرسطو . وفى الواقع كان تحت متناول يد « فردريك الثاني » ، مترجمون آخرون غير « ميشيل سكوت » . فقد استعان بمترجمين من اليهود من أمثال « يعقوب بن أبامارى » ، الذى « كان أحد هؤلاء اليهود الذى كان يجرى عليهم « فردريك الثاني » ، الأرزاق ، لىكى يساعده فى مشروعاته التى تهدف إلى تبسيط العلوم العربية » (١) . وقد ترجم يعقوب شرح ابن رشد لكتاب « الأرجانون » ، وانتهى من ترجمته فى مدينة نابلى سنة ١٢٣٢ . وهناك مترجم آخر لابن رشد ، وهو « هرمان الألماني » (Herman L'Allemand) الذى كان يشبه « ميشيل سكوت » ، فى أنه كان أحد أفراد حاشية أسرة « هونستوفن » ، التى يمثلها فردريك الثاني . أما الكتب التى ترجمها « هرمان » ، فإنها لا تدع لنا سبيلا إلى الريب فى الأهداف التى وضعها « فردريك » ، و « مانفرد » ، نصب أعينهما . فإنهما كانا يريدان الحصول على دائرة معارف كاملة لكتاب أرسطو ، التى شرحها ابن رشد . والآن ندرك لماذا هاجم « هرمان » ، الترجمة المختصرة لشرح ابن رشد لكتاب الشعر ، فهو يقول : « لقد حاولت العثور على ترجمة كتاب الشعر ، فوجدت كثيرا من الصعوبات فى ذلك الأمر بسبب الاختلاف بين البحور الإغريقية والبحور العربية ، حتى يأسست من الانتهاء من هذا

(١) رينان : المصدر السابق ص ١٨٨

العمل . وعندئذ أخذت كتابة ابن رشد حيث وضع فيها هذا المؤلف كل ما عثر عليه مما يمكن إدراكه^(١) . ، وتاريخ هذه الترجمة هو سنة ١٢٥٦ ، وقد ترجمها « هرمان » في طليطلة .

فمن المقرر إذن أن طليطلة كانت مركز الترجمة ، وفيها ، كان كل من « ميشيل سكوت » و « هرمان » ، يستطيع الحصول على الأصول العربية الأولى عن طريق أعيانها من اليهود . ولتاريخ سنة ١٢٥٦ مغزاه الكبير ؛ إذ يمكن القول بأن شروح ابن رشد قد ترجمت فيما بين هذين التاريخين ، ونعني بهما سنة ١٢٣٠ وسنة ١٢٥٦ . كذلك ترجم « هرمان » ، كتاب الأخلاق ، بناء على مختصر عربي يعتقد « رينان » أنه الشرح المتوسط لابن رشد . وتاريخ ترجمة هذا الشرح الأخير موضع جدل^(٢) . غير أن هناك أمراً محققاً ، وهو أن هذه الترجمة قد تمت حوالى منتصف القرن الثالث عشر . ونقول إن جميع شروح ابن رشد قد نقلت إلى اللاتينية تحقيقاً لرغبة أسرة « هونسناوفن » . فالمستول إذن عن أسطورة ابن رشد لا يمكن أن يكون ابن رشد نفسه ؛ بل الأولى أن تلقى هذه المسؤولية على عاتق « ميشيل سكوت » ، وفردريك الثانى . فإن اختيار الشروح بدلاً من كتاب « تهافت التهافت » ، أو كتاب « الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة » ، يبرهن على أن المذهب العقلى الذى كانت الأسرة الحاكمة فى « بالمو » تريد حمايته كان مذهباً فلسفياً موجهاً قبل كل شئ ضد السلطة الدينية المسيحية ، ولم يكن محاولة للتوفيق بين الدين والعقل . وإذن لم يكن من العسير على هؤلاء أن يجدوا فى شروح ابن رشد الآراء التى يمكن استخدامها كسلاح مرهف يوضع فى أيدي الملحدين من أهل الغرب . وهكذا استطاع

(١) رينان : نفس المصدر ص ٢١١ - ٢١٢

(٢) نفس المصدر

الخارجون على الكنيسة ، في القرن الثالث عشر ، العثور في نهاية الامر على تلك الوسيلة المرزية التي تملخص في أنهم نسبوا إلحادهم إلى ابن رشد . أما رد فعل « المدرسين » من أتباع الكنيسة فكان بطيئاً ، ولم يصبح حاسماً إلا عندما استطاع « توماس الأكويني » معرفة الفلسفة الحقيقية لابن رشد ، وذلك بفضل ما لقيه من عون لدى إخوانه من طائفة الدومنيكان ، ولا سيما « ريموند مارتان » . وإن نظريته المتسقة عن الوفاق بين العقل والدين دليل على فهمه لفلسفة ابن رشد .

وعلى هذا النحو نرى أن الملحدين البارسيين الذين زعموا أنهم تلاميذ الفيلسوف القرطبي قد جمعوا بين التبجح والجهل ، فبينما نجد بعض المفكرين الأتناء من أمثال « جيوم دي ثرى » و « الاسكندر دي هالس » ما كانوا يستطيعون إصدار حكم على فلسفة يجهلون .

ونقول إن الرد على هؤلاء التلاميذ الأدعياء كان بطيئاً ، وما هو ذا السبب الذي يفسر لنا هذا البطء . ذلك أن « ألبرت الأكبر » ، أستاذ « توماس الأكويني » ، وصاحب المعرفة الشاملة بالفلسفة الإسلامية ، كان يعرف الفارابي وابن سينا على نحو أفضل من معرفته لأبي الوليد بن رشد . وكان ينبغي له أن يعرف الوجه الحقيقي لفيلسوف قرطبة ، أى كتبه الخاصة حتى يستطيع الرد على هؤلاء الذين كانوا يؤكدون استحالة التوفيق بين العقيدة والفلسفة . ومعنى ذلك أنه كان يجهل كتاب الفلسفة لابن رشد^(١) الذى قضى المترجمون لفردريك الثانى أنه من الأفضل ألا يترجم لهذا السبب الواضح ، وهو أنه ينقض نظريتهم القائلة بكذب الرسل الثلاثة .

ومنذ سنة ١٢٣٠ لم تنقطع الفلاسفة الإسلامية عن كسب المواقع

(١) يحتوى هذا الكتاب على فصل المقال فيما بين الفرعة والحكمة من الاتصال ، وضمنية في العالم الإلهي ، وكتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة .

الجديدة في جامعة باريس . وفي سنة ١٢٣١ عهد البابا إلى ثلاثة أساتذة من هذه الجامعة أن يعيدوا النظر في كتب أرسطو والفلاسفة الآخرين ، وأن يهذبوها . وكان الأساتذة الثلاثة الذين كلفوا بهذا التنقيح والتهذيب هم « جيوم دو كسير » (Juillaume d'Auxerre) و « سيمون دوتى » (Simon d'Authie) و « إتيان دي پروفان » (Etienne de Provins) .^(١) غير أن هذه المحاولات أدت إلى نتيجة مضادة لما كان يرجى لها ؛ إذ عجلت بتسرب فلسفة أرسطو وفلسفة هؤلاء الذين كان يظن أنهم أتباعه . ونحن على علم بحقيقة هؤلاء الأنباغ : فهم فلاسفة العرب من أنصار الأفلاطونية الحديثة من أمثال الفارابى ، والرئيس بن سينا ، ممن ترجمت كتبهم منذ ثمانين عام .

فما بجانب سلامة التفكير أن يقال إن نظريات ابن رشد كانت معروفة في ذلك التاريخ ، نظرا لأن ترجمتها لم تبدأ إلا بدءا هينا في طليطلة وفي نابلي ، ولأن هذه الترجمة كانت لا تنصب إلا على الشروح وحدها . وإذن لم تدخل الفلسفة العربية ذات الطابع الأفلاطونى الحديث إلى جامعة باريس دخول الظافر إلا في سنة ١٢٣٠ . وهذا يفسر لنا كثيرا من التفاصيل . فشلا يمكننا أن نفهم لماذا أضاف « الإسكندر دى هالس » ، بعض الزيادات على كتابة المسمى « الخلاصة اللاهوتية » ، ولم يكن ذلك ممكنا إلا بعد أن أذن له البابا بتنقيح كتب الفلسفة الإغريقية العربية وتهذيبها . ولذا نجد « الإسكندر » ، يشير إلى كتاب ما وراء الطبيعة عند ابن سينا [الجزء الأول — المسألة الثالثة عشرة ، الفقرة الثالثة] وإلى كتاب ما وراء الطبيعة لأرسطو .

ويعتقد « دوهم » ، أن الظاهر يدل على أن معرفة محبرى « الخلاصة » ،

(١) Denigle et Chatelain, Chastularuim Universitatis parisiensis, T, S, pp. 143-144 .

لهذا الكتاب كانت آتم من ذلك التي اضطر « جيوم دى ثرنى » إلى الاكتفاء بها^(١). ولكنه لا يشير ، على العكس من ذلك ، إلى أى كتاب من كتب ابن رشد ؛ بل ليس من المؤكد أن الإسكندر قد عرف فيلسوفنا^(٢). فلقد كان ينقد نظرية الفيض التي قالت بها المدرسة العربية الأفلاطونية الحديثة ، كما كان يفعل « جيوم » ، من جانبه أيضا .

أنصف إلى ذلك أنه يهاجم نظرية ابن جبرول القائلة بأن المادة الأولى قديمة قدم الإله نفسه^(٣). وإذن كيف نستطيع تفسير صمت كل من « الإسكندر » و « جيوم » فيما يتصل بفلسفة أبى الوليد ؟ إن فى استطاعتنا القول بأن هذه الفلسفة لم تكن قد عرفت بعد فى باريس ، لمجرد هذا السبب وهو أنه قد بدى فى ترجمتها فى مكان آخر . وهذا دليل قوى يرشدنا إلى أن كتب هذا الفيلسوف لم تكن معروفة فى باريس قبل سنة ١٢٥٠ .

وفى العصر الذى عاش فيه « روجر بيكرن » ، كان يبدو أن بدعة العقل الكلى فقدت كثيرا من سيطرتها . وربما يرجع السبب فى ذلك من جانب إلى ما وجهه إليها « جيوم » ، من ضروب النقد . غير أننا نرى هذه البدعة تعود إلى الظهور على نحو أشد عنفا بعد الاطلاع على شروح ابن رشد التي حدد فيها المبدأ القائل بأن المادة سبب فى اختلاف الأفراد تحديدًا خطيرا . وهنا وجد من حسبوا أنفسهم أتباع ابن رشد فى هذا المبدأ دعامة قوية لنظريتهم . وهكذا ندرك المغزى العميق لكلمة « روجى بيكون » ، حينما يقول : « لم يكن الناس يتوقفون فى عصرى عند هذه الأخطاء فيما يتصل بنظرية العقل الكلى ، فكل إنسان كان ينظر إلى تلك الأخطاء نظراته إلى آراء إلحادية ، كجميع تلك الآراء التي تناقض العقيدة والفلسفة ،

Duhem, ouv. cité, T. V. P. 319 . (١)

Ibid. p. 320 . (٢)

Ibid. p. 323 - 325 . (٣)

ولما انربأ بأففسنا أن ثفر مشكلة بصدد هذا الموضوع ، نظرا لأنه يناقض العقل إلى حد كبير ، أما عصره الذى يشير إليه فى هذه الكلمة فقد حدده السيد « دى جورس »^(١) بحوالى سنة ١٢٥٠ ، أوقبل ذلك بيسير . ويفسر لنا هذا التحديد لماذا عدل « روجر بيكون » النظرية الأرسطوطاليسية بعض التعديل فيما بعد ، عندما فطن إلى خطورة تلك البدعة . فإنه لما ظل يعترف بأن المادة هى التى تفرق بين الأفراد اضطر إلى القول بأن لكل نفس مادة خاصة بها . وعلى هذا النحو كان يستطيع القول بأن المادة سبب الاختلاف بين أفراد النوع الواحد ، دون أن يتعرض بسبب ذلك إلى قبول فكرة اتحاد النفوس على إثر مفارقتها لأجسامها ، أو فكرة اتحاد العقول وحدها على صورة عقل كل واحد^(٢) .

فى العصر الذى كتب فيه « روجر بيكون » ، أى فى بدء منتصف القرن الثالث عشر ، نجد أنفسنا إذن وجهالوجه مع نظرية خاصة عن وحدة العقل ، وهى نظرية فارابية جملة وتفصيلا . وعندئذ ندرك السبب الذى دعا « توماس الأكوينى » إلى ضرورة العودة إليها بعد ذلك بعشرين سنة ، أى فى سنة ١٢٧٠ . وهذا السبب شديد الوضوح . ذلك أن أنصار نظرية العقل السكلى وجدوا حجة ممتازة ، وهى مبدأ الاختلاف بين الأفراد بسبب المادة . وهاك دليلا جديداً على صدق ما قدمناه من أن فلسفة ابن رشد لم تكن معروفة قبل سنة ١٢٥٠ . فى حوالى سنة ١٢٤٩ - ١٢٥٠ ، رأينا أن « القديس بوناڤنتير » (St. Bonaventure) لا يرتضى رأى هؤلاء الذى يزعمون أن النفس الإنسانية تشبه أن تكون مجرد أداة أو وعاء

De Gorce, Essor de la pensée au moyen âge p. 57 ; (١)
Mandonnet Siger . . . p. 61 .

Duhem ouv. cité T. V p. 401. (٢)

يتلقى الفيض من عقل علوى خارجى (١). ومعنى ذلك أن نظرية ابن سينا في المعرفة الإشراقية كانت لا تزال تجد قبولاً في ذلك الحين .

فبناء على هذه الحقائق ، لا نجد مقراً من مخالفة « دى جورس » في رأيه ، ومن الذهاب ، على عكس ما يقول ، إلى أن « جان بكهام » [Jean Pecham] كان دقيق الذاكرة عندما رأى في سنة ١٢٨٥ أن الابتسكات الفلسفية لدى كل من ابن رشد و«ألبرت الأكبر» و«توماس الأكويني» لا ترجع إلى أكثر من عشرين عاماً ، أى إلى أكثر من سنة ١٢٦٥ (٢) . ولو فرضنا جدلاً مع « دى جورس » أن ذاكرة « جان بكهام » قد خائنته فأخطأ في مدة تتراوح بين عشر سنوات أو خمس عشرة سنة ، فإنه يظل من المؤكد دائماً أن فلسفة ابن رشد — التى كانت سبباً في ظهور طابع الابتكار في آراء تلاميذه الأدعياء من اللاتينيين ، وفي آراء «توماس الأكويني» تلميذه الحقيقي ، وفي آراء «ألبرت الأكبر» — نقول إن هذه الفلسفة لم تكن معروفة قبل سنة ١٢٥٠ ؛ بل بعدها بعدة سنوات .

وفي الواقع دخلت فلسفة ابن رشد رسمياً إلى كلية الآداب عام ١٢٥٥ (٣) غير أن دخول هذه الفلسفة إلى تلك الكلية تميز بازدهار نظرية العقل السكلى ، تلك النظرية التى لم يعرضها الفيلسوف القرطبي على أنها نظريته الخاصة ؛ بل باعتبار أنها نظرية يقول بها الآخرون . غير أن هذا الفارق الدقيق غاب عن فطنة أساتذة كلية الآداب . ولهذا أصبح فيلسوفنا ، رغم أنفه ، علماً يلوح به أتباع أكبر بدعة دينية شهدها القرن الثالث عشر ؛ بل نجد أن «ألبرت الأكبر» كان أحد ضحايا تلك الفكرة الوهمية السكبري

(١) De Gorce Ibid p. 57

(٢) Ibid, p. 58 ; Jule d'Albi, St. Bonaventure et les luttes doctrinales . . 144 .

(٣) cf. P. Mandonnet, Siger de Brabant 2^e éd T. V. P 24

عندما ارتضى لنفسه نظرية أفلاطونية حديثة ، وهو على يقين من أنها نظرية نصف رشدية . وهكذا جرى القدر بأن تسير الأمور في هذا الاتجاه ؛ فشهدنا ميلاد المذهب الرشدي اللاتيني ، ووصم ابن رشد بأنه زعيم الملحدين ؛ إذ أصبح المثل الأوحد للفلسفة الإسلامية بأسرها .

وفي سنة ١٢٥٦ عهد إلى 'ألبرت الأكبر' ، أن يبرهن على تنافس نظرية العقل الكلي^(١) . وحقائقه لا نستطيع أن ندرك كيف دعى 'ألبرت' إلى نقض هذه النظرية التي زعم أنها نظرية رشدية . فلقد كان هذا المفكر المسيحي دعياً على فلسفة بن رشد ، وتلميذاً حقيقياً للمدرسة العربية الأفلاطونية الحديثة . وما يثير عجبنا أن نشهد هنا نقاشاً جديلاً يقوم فيه التلميذ الدعي بمهاجمة نظرية تنسب إلى أستاذه المفترى عليه ؛ والحق أن ليس هناك ما يوجب العجب فقد كان كل شيء في هذا العهد مباحاً ومشروعاً . لسكن هذا لا يغير شيئاً من الحقائق الثابتة . ذلك أن العقل الذي يتحدث عنه 'ألبرت الأكبر' هو العقل الفعال الذي لا ينقطع تأثيره مطلقاً ، وهو عقل منفرد (غير مركب) توجد فيه جميع العقول غير منقسمة ، أي هو العقل الفعال ، كما كان يحدده الفارابي ، اختصاراً للقول . أما العقل الفعال في نظر أبي الوليد فهو شيء ، يختلف عن ذلك تماماً ؛ لأنه هو النفس الإنسانية في حقيقة جوهرها ، كما سنبرهن على ذلك الأمر فيما بعد .

هذا إلى أن ادعاء 'ألبرت' ، سوف يزداد تضخماً عندما يقول : 'إن العقول ، من حيث هي عقول ، ليست إلا عقلاً واحداً ، فهي متعددة من جهة اتصالها هؤلاء [الأفراد] أو هؤلاء . وتفكيرنا هنا شبيه بتفكير ابن رشد ، غير أننا نختلف عنه قليلاً فيما يتعلق بطريقة تجرييد المعاني . ، والحق أنه لا يختلف عن فيلسوفنا قليلاً ؛ بل يختلف عنه اختلافاً كبيراً . ذلك أن

عملية تجريد المعاني عند ابن رشد ليست نوعا من الإشراق ، كما سيتاح لنا البرهنة عليه ، ولكنها عبارة عن تدرج الصور في ملكات النفس التي تتفاوت فيها بينها . أما التجريد الذي يتم بطريق الإشراق فهو نتيجة للنظرية الإشرافية الصوفية ، كما هي الحال في نظرية الفارابي عن المعرفة ، حيث نرى العقل الفعال ، الذي يعد منبعا لكل إدراك عقلي ، يصبح عقلا واحدا مشتركا بين جميع بني الإنسان . إذن يمكننا النظر إلى « ألبرت الأكبر » ، الذي كان يجهل تفكير ابن رشد جهلا حقيقيا ، نظرتنا إلى أحد هؤلاء الاتباع الذين اتهمهم « جيوم دي ثرنى » ، فيها مضي ، بأنهم شوهوا آراء هذا الفيلسوف النبيل كل النبيل^(١) على أن فشل « ألبرت » ، فيما عهد إليه دليل واضح على أنه لم يعد يتكلم اللغة التي يفهمها عصره . وحقيقة أصبح الناس أكثر معرفة بآراء أرسطو ونظرياته ، بينما احتل ابن سينا والفارابي مؤخر مسرح التفكير إذا أجز لنا هذا التعبير .

ثم نشب الصراع بين تلميذين من تلاميذ ابن رشد : أحدهما تلميذ جدير بالنسبة إليه ، والآخر دعى عليه . أما الأول فكان يعرف ، في الوقت نفسه ، كلا من شروح ابن رشد لأرسطو وكتبه الخاصة ، أما الآخر فكان لا يعرف سوى الشروح . وعندئذ احتدم الجدل الشهير ، في تاريخ الفكر المسيحي ، بين « توماس الأكويني » و « سيجير دي برابانت » . وفي استطاعتنا القول ، دون أن تناقض أنفسنا فيما نذهب إليه ، أن ابن رشد نفسه كان هو الذي يهاجم « سيجير دي برابانت » ، وقد أخفاه « توماس الأكويني » تحت ردائه . وما لا ريب فيه أن هذا الأخير لم يتردد في استخدام شروح ابن رشد لأرسطو استخداما واسعا^(٢) . وإذا كان هذا

(١) انظر ص ٥٢

(٢) كما يترتب بذلك « دي جورس » في كتابه السابق ص ١١١ .

١٠ الدكتور الملائكي ، قد ذهب إلى الحد الذي ذهب إليه ، سيجير دي رابانت ، فذلك لأن أول هذين الرجلين كان يعلم جانباً من مؤلفات الفيلسوف القرطبي ، وهو نفس الجانب الذي كان يحمله جميع هؤلاء الذين زعموا أنهم أتباع فليسوفنا . وهذا هو ما سيبرهن عليه مباشرة . أما براهيننا فهي تلك البراهين الداخلية التي سنعرضها في الدراسة المقارنة بين هذين المفكرين في هذه الرسالة بأسرها ، وذلك فيما يتصل بنظرية العلم الإلهي ونظرية المعرفة الإنسانية ؛ كذلك يمكن الاعتماد في هذا الصدد على ترجمتنا لكتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة . أما البراهين التاريخية . وهي أقل خطراً من البراهين السابقة ، فنستقيها من « أسين بالاسيوس » ، وهو ذلك المصدر الوثيق الذي لا ندرى لماذا يصير مؤرخو فلسفة « توماس الأكويني » على إهماله . ولربما أهملوه لأنهم حريصون على أن ينسبوا لأصحابهم مجداً عريضاً ، وهو أنه هو الذي قهر المذهب الرشدي اللاتيني . أو من يدرى فلربما أهملوه لأن أسطورة ابن رشد في العالم الغربي تبدو في أعينهم بمظهر إحدى عقائد تاريخ التفكير في العصور الوسطى ، بل لسكانها عقيدة دينية ينبغي ألا توضع موضع المناقشة أو موضع الشك . وفي كلتا الحالتين يظن هؤلاء أن سكوتهم هنا عما كتبه « بالاسيوس » أكبر سند لوجهة نظرهم الخاصة . ومن قبل حرص « توماس الأكويني » من جانبه على عدم الإشارة إلى كتب ابن رشد الخاصة ، ككتاب تهافت التهافت ، وكتاب فصل المقال ، وكتاب مناهج الأدلة . فهل يكفي هذا الحرص أن يكون دليلاً على أنه كان يجهل هذه الكتب ؟ حقاً زعم « رينان » أن الكتاب الأول لم يكن معروفاً لدى « المدرسين » في القرن الثالث عشر ^(١) ، لكن « أسين بالاسيوس » سيبرهن لنا على فساد هذا الزعم

وسنخبرنا أن الكتائين الآخرين أيضا كانوا معروفين لبعض هؤلاء المدرسين اللاتينين ، أى لقساوسة طائفة الدومنيكان .

وقد بدأ « أسين بالاسيوس » بأن بين أن الآراء الدينية لدى « توماس الأكويني » ترجمة أمينة للآراء الدينية الرشدية الحقيقية ، وأن مركز ابن رشد في الإسلام يماثل مركز « الأكويني » في المسيحية ، ثم قال : « وفي النهاية يبقى علينا أن نرى ما الطرق الممكنة التي اتبعت لتحقيق هذا الاقتباس التام ، وهذه الصلة شديدة الغرابة ^(١) ، فلما وضع الدومنيكان أيديهم على هذه النصوص شرعوا في إصلاح الأخطاء التي لا تتفق مع العقيدة ، بدلا من أن يبحثوا عن الأهمية الحقيقية للآراء المذهبية في المصادر الإغريقية والشرقية . ويعتقد « أسين بالاسيوس » أن أحدا لم يحاول القيام بهذا العمل الذي يقوم على أساس النقد . ونرى نحن من جانبنا أن أهل القرن الثالث عشر ، وهو قرن الصراع والحروب الصليبية ، إن في الداخل وإن في الخارج ، لم يجدوا متسعا من الوقت للقيام بهذا العمل ؛ بل لم يكن هناك ما يحفزهم إلى الشروع فيه . ويقول « أسين ^(٢) » ، « وسرعان ما محاصرات الخلاصات [اللاهوتية] بطاقات المصادر . وهذا هو السبب في أن مجهود مؤرخ الفلسفة أصبح أكثر مشقة . » ويرى هذا المستشرق الأسباني أن موسى بن ميمون قد قام بدور الوسيط ^(٣) . غير أنه لا يلبث أن يضيف إلى ذلك قوله : « واعتقد أنه من الواجب ألا نرجع كل شيء إلى تدخل ابن ميمون ، عندما تنهض البهامة نفسها على أن الكتب الأساسية لابن رشد كانت في يد القديس « توماس الأكويني » . وحقيقة وجد هذا الأخير ، أكثر من أي شخص

Asin Palacios, *ouv.* cité, P. 317. (١)

ibid P. 318 (٢)

ibid. P 319 (٣)

آخر ، فى أفضل الظروف للوقوف على جميع شروح ابن رشد ، ذلك الشروح التى ترجعها ميشيل سكوت ، فى طليطلة ، ثم أرسلها إلى بلاط «فردريك الثانى» .

غير أن «توماس الأكوينى» كان يعرف إلى جانب ذلك كتب ابن رشد الأخرى : «ففى عدا المسالك التى أشرنا إليها ، والتى كانت مشتركة بين جميع المدرسين [أرى] أن «توماس الأكوينى» قد أفاد من وسيلة خاصة ما كان يستطيع جميع الآخرين الاستفادة منها ، وأريد بذلك الإشارة إلى كتاب تهافت التهافت ، وكتاب الفلسفة لابن رشد ، اللذين برهننا على أنهما يحتويان على النماذج التى حاكها القديس توماس .^(١) فما الوسيلة التى استطاع بها هذا الأخير أن يعرف هذين الكتابين ؟ سوف نقدم هنا جواب «أسين بالاسيوس» ؛ إذ ليس لدينا أى نقد نوجهه إلى نظريته : أولاً لأنها على وفاق مع التحليل التاريخى الذى قدمناه حتى الآن ، ثم لأنه يمكن البرهنة على هذه النظرية برهنة داخلية موضوعية ، وذلك بدارستنا المقارنة لنظرية المعرفة لدى كل من الفيلسوف القرطبي و«توماس الأكوينى» .

واقعد بينا ، منذ قليل ، أن الدلائل التاريخية تقضى بأنه ما كان من المستطاع أن يعرف تفكير أبى الوليد قبل النصف الثانى من القرن الثالث عشر . وسنرى الآن أن التواريخ والملاحظات التى يذكرها «أسين بالاسيوس» تعضد ، وجهة نظرنا ، وهى على طرفى نقيض مع وجهة نظر «رينان» . فإن هذا الأخير ، لما عجز عن التفرقة بين ابن رشد وبين الفلاسفة المسلمين الآخرين ، أراد أن يبرهن لنا على أن الفلسفة الرشدية

كانت معروفة حق المعرفة منذ بدء القرن الثالث عشر . لكن وجهة نظرنا أكثر منطقاً .

هذا إلى أنه يمكن البرهنة عليها أو تأكيدها بوجهة نظر « أسين بالاسيوس » ، لو كانت في حاجة إلى ذلك . فإن نظرية « بالاسيوس » تبين لنا ، هي الأخرى ، لماذا انتشرت فلسفة ابن رشد هذا الانتشار السريع ابتداء من سنة ١٢٥٠ . ولا يهمننا بعد ذلك أن تكون هذه الفلسفة قد حُرِفَتْ تحريفاً كبيراً عن طريق هؤلاء الذين كانوا لا يعرفون سوى الشروح ، أو أن تكون قد استغلت استغلالاً واسعاً وبارعاً لدى هؤلاء الذين ظفروا بمعرفة كتاب « تهافت التهافت » ، وكتاب الفلسفة من أمثال « الأكوي » .

وهاك ما يقوله « بالاسيوس » ^(١) عن نشاط طائفة الدومنيكان ، التي أسعدها الحظ بالاتجاه إلى الأصول العربية الأولى التي كانت لا تزال موجودة في طليطلة ، وذلك عندما أرادوا دحض الملحدين في العالم الغربي . « إن طائفة الوعاظ الناشئة قد امتازت بحماسة العلم على وجه الخصوص ، ابتداء من رئيسها العام الثالث « ريموند دي بنافور القطلوني ، [Le catalan Baymond de Pénafort] ، وإليه يرجع الفضل في إنشاء بعض المدارس الشرقية التي كان رجال الدين الغربيون يعدون أنفسهم فيها للإرساليات ... ثم إن المجلس الكهنوتي المنعقد في طليطلة سنة ١٢٥٠ عين ثمانية من الدومنيكان ليتخصصوا في اللغة العربية في المدارس المشار إليها ^(٢) . ولتاريخ سنة ١٢٥٠ دلالة كبرى . ففي ذلك التاريخ كانت جميع شروح ابن رشد قد

ibid. P 320 (١)

Voir Histoire des maîtres généraux de l'ordre des (٢) pères pénitents par Mortier . Paris . Picart, 1903 . T.I. P518 .

ترجمت على وجه التقريب . وقبل ذلك بمائة سنة كانت قد بدأت الترجمة الأولى لمؤلفات الفارابي وابن سينا . وإذن فما الذى كان يثير اهتمام طائفة الدومنيكان ، إن لم يكن بقية الفلسفة العربية ، أى الفلسفة الرشدية بمعنى الكلمة ؟

وتجد هذه الملاحظة المنطقية مايدل على صدقها فى ابتكارات د توماس الأكوينى ، . ذلك أن ابتكارات الرشديين اللاتينيين ، التى كان يتحدث عنها د جان بكمام ، كانت ترجع إلى ترجمة شروح ابن رشد لأرسطو . أما ابتكارات د الأكوينى ، فيمكن تفسيرها بمسلك طائفة الدومنيكان فى منتصف القرن الثالث عشر . وعلى هذا النحو يتضح كل شئ ، ويتسق كل شئ . ويقول أسين ، (١) : « إن النتائج الممتازة لهذا المسلك الموفقت لم تليث أن أسفرت عن وجهها فإن . د ريموند مارتان ، أحد هؤلاء التلاميذ الثمانية الأولين ... أظهر مهارة فى اللغتين العبرية والعربية بطريقة عملية ، عندما ألف عدة كتب فى الجدل ضد المسلمين واليهود . »

وبما يثير الدهشة أن د ريموند ، كثيراً ما كان يستعين بآراء ابن رشد التى ترجمها ترجمة صحيحة إلى اللغة اللاتينية ، ولذا يقول د أسين ، (٢) : « إنا لنرى فى كتاب «خنجر العقيدة ضد المسلمين واليهود» الاطلاع الواسع العريض لصاحبه الذى كان لا يعرف القرآن والحديث فحسب معرفة تامة ؛ بل كان يعرف أيضاً المؤلفات الشهيرة لفلاسفة الإسلام وعلماء الكلام فيه ، من أمثال الفارابي وابن سينا ، والرازي ، وابن رشد الذى استخدم [ريموند] آراءه المترجمة إلى اللاتينية ترجمة صحيحة ، لى يعضد بها آراءه الخاصة . » ثم يقول أيضاً إن د ريموند ، يشير بالنص إلى كتب ابن رشد

Ibid . p 220 (١)

Ibid . p . 221 (٢)

الآتية ، وهى الشروح الكبرى للطوييقاً ، والميتافيزيقاً والتلخيصات . ولنا أن نعتقد أن « ريموند ، هو الذى أوحى إلى أخيه توماس الاكويينى بمنهج الشروح الكبرى ^(١) . ويمكن تأكيد صحة هذا الفرض بهذا الأمر ، وهو أن « ألبرت الأكبر ، كان يجهل كل شئ تقريباً عن شرح كتاب الميتافيزيقا (رينان). غير أنه ينبغي لنا ألا نطنب فى الحديث عن هذه المسألة الخاصة ؛ إذ أن الذى يعيننا هنا إنما هما الكتابان الآخران ، أى كتاب «تهافت التهافت» وكتاب الفلسفة .

أما فيما يتعلق بالكتاب الأول فقد برهن بالاسيوس ، على أن « ريموند ، لما أراد نقض أحد اعتراضات الغزالي ، اقتبس رد ابن رشد مباشرة ، دون أن يذكر فى أى كتاب وجده ، ولكن لأهمية لذلك مطلقاً مادام هذا الكتاب هو «تهافت التهافت» . أما فيما يخص الكتاب الثانى فإن البرهان آكد وآكد . ذلك أن « بالاسيوس ، كشف عن نصوص قد ترجمت من هذا الكتاب ترجمة حرفية ، وبرهن على أن « ريموند ، قد ترجم الضميمة فى العلم الإلهى ترجمه أدبية . ونحن نعلم أن هذه الضميمة أو الرسالة التى بعث بها أبو الوليد إلى أحد أصدقائه أحد أجزاء كتاب الفلسفة . ثم يقول أسين بالاسيوس ، ^(٢) بعد أن ذكر مراجعته ^(٣) . « وإذن فن المقرر أن « ريموند مارتان ، قد وضع يده على كتاب الفلسفة ، وأفاد منه على وجه التحقيق لحل المشكلة الدينية الخاصة بعلم الله للأشياء

(١) كان « ألبرت الأكبر » يتبع منهج ابن سينا فى شروحه (رينان - المصدر السابق ص ٢٣١) فإذا جدد « توماس الاكويينى » هنا فالفضل فى ذلك إلى « ريموند مارتان » لا إلى « ألبرت »

(٢) Asin Palacios . Ibid p 322 .

(٣) Pugio, xv-xxiv le chapitre xxv .

وعنوان هذا الفصل يذكر منهج ابن رشد فى حل هذه المشككة ، كما يورد اسمه مراعاة ، إذ يشير فيه إلى موقف ابن رشد من مسألة علم الله للأجزيات .

الجزئية ، طبقا لما ذهب إليه ابن رشد ، وهو نفس الحل الذى قال به القديس «توماس» . وعندئذ تسأل «بالاسيوس» ، إذا ما كان الأكويني قد نسخ رأيه من كتاب «ريموند مارتان» . ونرى مع هذا المستشرق الأسباني أنه ليس ثمة ريب فى هذا الأمر . وليس من هدفنا أن نعرض لجميع الأدلة التى اعتمد عليها ؛ بل نكتفى بدليل قاطع لنا ، وهو أن جميع الشكوك الدينية التى تثيرها مشكلة العلم الإلهى قد حُلّت جميعها ، لدى ابن رشد ثم لدى «توماس الأكويني» ، بناء على النظرية الرشدية الشهيرة ، وهى أن ، علم الله سبب فى وجود الأشياء .

ومن اليسير أن يلاحظ المرء ، فى ضوء المراجع التى نشير إليها ، بهدوء نظرية العلم الإلهى ، أن الأكويني كان يعلم ، بالضرورة ، كلا من كتاب الفلسفة لابن رشد ، وكتاب تهافت التهافت ؛ وذلك لأنه لا يأخذ عن الفيلسوف القرطبي رأيه فى أن علم الله سبب فى وجود الأشياء لحسب ؛ بل يتبعه أيضاً فى تفصيل هذا رأى . ومن العسير أن يحملنا أحد على اعتقاد أن توارد الخواطر يصل إلى درجة تحديد شبهة من الشبه ونقدها والعثور على حل مطابق لها ، وإلا لما كنا فى مجال الفلسفة ؛ بل فى مجال المعجزات . فإذا قيل لنا ما سبب هذا التحايل لحجب آراء ابن رشد أمسينا القول بأن عنوان كتاب «ريموند» خنجر العقيدة ضد المسلمين واليهود ، يدل دلالة واضحة على الهدف الذى ترمى إليه طائفة الدومينكان . وقد قال رينان : « يبدو أن مهاجمة ابن رشد ترتبط فى تفكير القديس «توماس» ، وفى مدرسة الدومينكان ، بالرغبة فى حماية العقائد المسيحية من الفلسفة الأرسطوطاليسية ، قدر المستطاع ، وذلك عن طريق التوضيحية بشرح أرسطو ، ولا سيما شراحه من العرب . » ولما أرادت مدرسة الدومينكان القضاء على موجة الإنفاضة العربية الإسلامية الزاحفة وجدت أن الاطلاع على الكتب العربية أساس

لا بد منه لهدم هذه الثقافة . غير أن آراء ابن رشد القيمة في البرهنة على العقائد أثارت دهشة تلك المدرسة التي كانت تعتقد أن هذا الفيلسوف رأس المارقين . ولذا رأت أنه من الخير لها أن تقتبس هذه الآراء مع الحرص على كتمان أسماء كتب ابن رشد ، وهي تلك الكتب التي كانت بمجولة من الأوربيين حتى ذلك الحين . وليست هذه الفكرة سوى فرض تقدمه هنا ، غير أنه أقرب ما يكون إلى احتمال الصدق ، ولا سيما إذا نظرنا بعين الاعتبار إلى شدة الخصومة بين المسيحيين والمسلمين في القرن الثالث عشر ، وهو أحد قرون الحروب الصليبية .

فالكراهية تبرر أشد ضروب السلوك غريبة ، وليس من المستطاع أن يطلب أحد إلى ريموند مارتان ، أن يكون أكثر تحررا أو انصافا من معاصريه وأبناء ملته . لقد كانت الكراهية روح هذا العصر والطابع المميز له ، كما أن أسطورة ابن رشد كانت قد امتدت جذورها بحيث أصبح من العسير القضاء عليها . لسكننا اليوم أكثر بعدا عن القرن الثالث عشر ، ولذا فن الممكن هدم هذه الأسطورة ، لا شيء سوى وجه الحق وحده .

وهكذا نرى أن ريموند مارتان ، وإن لم يشر إلى كتب أبي الوليد التي نهل منها ماشاء ، فإنه أحاط علما بأهم إنتاج هذا الفيلسوف ، ونعني بذلك كتاب الفلسفة وكتاب تهافت التهافت ، كذلك وجب أن يقف الأكوييني هلى هذين الكتابين بدوره ، وذلك عن طريق ريموند . وقد قال داسين بالاسيوس ، أيضا^(١) ، إن [كتاب] الخلاصة ضد الكفار^(٢) يشبه كتاب « الخنجر » في أنه ألف تلبية لأمر ريموند دي بنافور Raymend de Pénafort ، الرئيس العام لطائفة الدومنيكان . وإذن كان هذان المؤلفان معاصرين ، غير أن ريموند مارتان ، كان أكبر سنا ، وأقدم عهدا في الدراسة ،

(١) Ibid. pp. 322 - 323

(٢) اسم كتاب توماس الأكوييني

وأكثر معرفة بالمصادر العربية في الوقت الذي كان يبدو فيه أن «توماس
الأكويني» شرع في تأليف كتابه . ومن جانب آخر ، فإن عددا كبيرا من
فصول كتاب « الخلاصة » كان صورة طبق الأصل من كتاب « الحنجر » .
ولما كانت الآراء المشتركة في هذين الكتابين ترجمة حرفية ، في بعض الأحيان .
للتصوص العربية لكل من الغزالي وابن سينا وابن رشد وغيرهم ، فليس
من الجراءة في شيء أن نؤكد أن القديس توماس قد أخذ هذه الآراء
من ريموند مارتان الذي كان حجة في معرفة الفلسفة العربية ؛ أما القول
بعكس ذلك فأمر لا سبيل إلى اعتقاد صحته .

غير أن «أسين بالاسيوس» لما كان مؤرخا محققا محايدا فإنه يعترف
بوجود شبهة واحدة تتعارض مع وجهة نظره ، وإن كان يرى أن هذه
الشبهة لا تبدو قوية إلا بحسب الظاهر فقط ، فهو يقول : « إن هذه الشبهة
إنما ثبتت من أن ريموند يقول في « الحنجر » (ص ٣٩٥) أنه يكتب ذلك
في سنة ١٢٧٨ ، أي بعد موت القديس توماس لكن هذه الصعوبة تختفي إذا
نظرنا بعين الاعتبار إلى :

١ — أن الفصل ، الذي يشير فيه ريموند ، إلى هذا التاريخ ، من القسم الثاني
الذي كتبه المؤلف ضد اليهود ، والذي يرجع إلى عصر متأخر عن العصر
الذي كتب فيه القسم الأول ، وهو القسم الذي يستغل فيه مؤلفات
الفلاسفة العرب أيما استغلال .

٢ — أن كتابا في مثل أهمية « الحنجر » ، وفي مثل حجمه وسعة المعلومات
التي يستقيها ، من المصادر الأولى ، لا يمكن أن يكتب في فترة قصيرة من
الزمن^(١) ؛ بل يجب أن يكون ثمرة لعدد كبير جدا من الليالي .

(١) حقيقة عهد مؤرخ رجال الدين بعليلة إلى « ريموند مارتان » بدراسة الفلسفة العربية

٣ — أن ريموند مارتان ، لا يتحدث عن خطأ ابن رشد في القول بعقل كلي^(١) على أساس أنه فكرة ذائعة بين المسيحيين ، وإنما يتحدث عنه فقط باعتبار أنه رأى خاص بابن رشد وحده ، كما أنه لا يشير إلى ذلك إلا بصيغة عارضة (في الفصل الثاني عشر) دون أن يخصص له فصلا قائما بذاته بين تلك الفصول التي كتبها بمناسبة الأخطاء الأرسطوطاليسية الأخرى^(٢) ... وهذا دليل ، في الأقل ، على أن القسم الأول من كتاب « الخنجر » ، (وهو القسم الذي يحتوي على هذا الفصل) قد كتب قبل سنة ١٢٥٦ .

٤ — لم يكن من المؤلف في القرن الثالث عشر أن يشير المرء إلى كتاب معاصرين لكن لاحظ « ماندونييه » ، Mandonnet أن جميع المدرسين قد شذوا عن هذه العادة إذا كان الأمر خاصا بالبرت الأكبر أو القديس توماس . وقد خضع ريموند مارتان ، لتلك القاعدة المتبعة في عصره ، ولذا فإنه يشير إلى « البرت الأكبر » (في صفحة ٥٥٥) . وما كان له إلا أن يشير إلى القديس توماس لو أنه اقتبس منه تلك الفقرات العديدة جدا ، والتي تعد اقتباسا حرفيا . فإذا لم يشر إليه مطلقا فالسبب في ذلك أن مثل هذه الفقرات تشبه كتابه بأسره في أنها كانت انتاجا أصيلا خاصا به وحده . .

(١) يعيل « بالاسيوس » إلى القول بأن نظرية العقل السكلي نظرية رشدية . وفي هذه النقطة الخاصة نرى أنه لم يتعمق في دراسة آراء أبي الوليد . على أن بعض المستشرقين الآخرين يرون رأينا من أمثال « كارا دي نو » . فان هذا الأخير قد فطن ، على نحو ما ، إلى الغزى العميق لهذه النظرية .

(٢) يمكننا أن نستنبط هنا أن « ريموند مارتان » الذي كان يمجيد العربية ، ويعرف كتاب نهات انتهافت قد فهم ما قاله ابن رشد في خاتمة هذا الكتاب من أن هذا الرأي ليس إلا وجهة نظر ، وأن الرأي الحق الذي يتفق مع نظريته الفلسفية هو الذي يقول بخلود الأرواح الفردية ، وتلك هي النظرية التي يؤكدها ابن رشد ويبرهن عليها في كتاب الفلسفة ، وهو كتاب كان يعرفه ريموند مارتان أيضا .

وفي استطاعتنا أن نضيف إلى هذه الحجج الأربع حجة خامسة ،
وهي أننا إذا وجدنا مفسكرين يقتبسان نظرية عربية بطريقة حرفية ،
كنظرية ابن رشد المشهورة في « أن العلم الإلهي سبب في وجود الأشياء ،
فن المنطق أن نقول إن المفسكر الذي يعرف العربية هو ، دون ريب ،
مصدر وحى للمفسكر الذى يجمل هذه اللغة . ذلك أن السكتائين اللذين
يدور الحديث حولهما هنا ، وهما تهافت التهافت وكتاب الفلسفة ، لا يمكن
عما كاتهما إلا بهذه الطريقة وحدها .

ثم يلخص « بالاسيوس » وجهة نظره قائلا : « إن التنظيم العجيب لتلك
الطائفة الناشئة ، أى لجماعه الدومنيكان ، قد هيا الدكتور الملائكى [توماس
الأكوينى] أدوات نادرة للعمل ، تلك الأدوات التى استطاع استخدامها
بمهارة وبمروية لا سبيل إلى الطعن فيهما . »

لكن الأمر الذى يعنيناهنا هو أن «توماس الأكوينى» عرف أهم الكتب
الشخصية التى ألفها أبو الوليد بن رشد . وهذا هو ما يفسر لنا تلك الظاهرة
العجيبة ، وهو أن الأكوينى قد حددّ كلاً من المعرفة الإنسانية والمعرفة
الملائكية ، بناء على المقابلة بينهما وبين المعرفة الإلهية ، وهذا هو ما سبقه إليه
الفيلسوف القرطبي في كتاب تهافت التهافت .

ولقد سبق أن قلنا إننا نستطيع البرهنة على معرفة «توماس الأكوينى»
لفلسفة ابن رشد بناء على عدد كبير من أمثلة التقليد ، ودون حاجة إلى هذه
الدراسة التاريخية . لكن إذا كنا قد خصصنا فصلاً بأكمله لبيان المسالك التى
تطرقت بها الفلسفة الرشدية إلى التفكير اللاتينى ، ولا سيما إلى فلسفة
الأكوينى ؛ فإن السبب فى ذلك يرجع إلى تحديد الأساس المادى الذى يقوم
عليه التشابه الغريب بين آراء هذين المفسكرين ، كما نهدف إلى تصحيح بعض
الآخطاء التى يرفض التفكير السديد التسليم بها . أما هؤلاء الذين ما زالوا

يصرّون ، دون مبرر ، على القول بأن كتب ابن رشد الشخصية لم تكن معروفة لدى الأكويني فإننا نحتفظ لهم بعدد غير قليل من المفاجآت . على أننا نستطيع ، منذ الآن ، أن نقدم لهم مثالا واحداً يبرهن على أن المفكر المسيحي كان يعلم شيئاً أكيداً عن كتاب تهافت التهافت^(١) ، ذلك أن ابن رشد يقول بعد رفضه لنظرية الفيض : « أعني أن فيها قوة واحدة روحانية بها ارتبطت جميع القوى الروحانية والجسمانية وهي سارية في الكل سرياناً واحداً ، ولولا ذلك لما كان هنا نظام وترتيب ، وعلى هذا يصح القول بأن الله خالق كل شيء وممسكه وحافظه ، كما قال سبحانه إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا ، فلننظر الآن إذا كان هناك شيء شبيه بذلك في فلسفة الأكويني ؟ إن الأستاذ جلاسون^(٢) يقول عند عرضه لوجهة نظر «توماس الأكويني» ، بصدد فكرة الخلق : « إن قوة وحيدة خالقة توجد وتحفظ الخليقة بأسرها ، ولكنها لا تنبثق على هيئة نبع في كل مرحلة من مراحل الخلق ؛ فهي لا تنفك عن السريان في المخلوقات جميعها . »

فهذا التطابق العجيب أمر يمكن تفسيره دون عسر ، ذلك لأننا أوردنا نصاً لابن رشد ، ثم أخذنا نصاً ترجمه « جلاسون » ، في كتابه عن الفلسفة الأكوينية . لكن ليس ذلك إلا مثالا عابراً ، في حين أن بحثنا مليء بأمثلة شبيهة . وإن مما لا يرتضيه العقل أن يذهب أحد إلى تأكيد وجهه نظر مضادة لوجهة نظرنا القائلة بأن الأكويني استطاع معرفة جملة ما كتبه ابن رشد ، سواء في شروحه لأرسطو ، أم في كتبه الخاصة ، وأن معرفته لا تحتاج هذا

(١) أما من الدليل على معرفته لكتاب الفللفة فانا نحيل إلى ترجمتنا لكتاب الحاشية عن مناهج الأدلة في عقائد الملة .

٢ - تهافت التهافت ط . بيروت ص ١٣٠ (١٦٩ - ١٦٨)

(٢) وهو من كبار المختصين في دراسة الأكويني في العصر الحديث انظر :

Le Thomisme p. p. 225—226.

الفيلسوف تعتمد ، من جانب ، على ما وجدته من عون لدى المترجمين من جماعة الدومينكان ، كما تعتمد ، من جانب آخر ، على جودة قريحته ومن الممكن أن نحمل الرأى فى هذه المسألة ، فنقول : إن «رينان» . قد أخطأ عندما ظن أن نظريات ابن رشد كانت معروفة فى باريس قبل سنة ١٢٥٠ . ذلك لأن شروحه لأرسطو لم تعرف إلا ما بين سنة ١٢٣٠ و سنة ١٩٥٦ . أما الآراء الرشدية الحقيقية فقد عرفت أولا عن طريق مدرسة الدومنيكان . هذا إلى أن «توماس الأكوينى» سلك مسلكين متناقضين : فمن جانب نجده قد أذاع أسطورة ابن رشد فى الغرب ، ونسج حولها شيئا كثيرا ، ومن جانب آخر نراه قد اقتبس قسطا كبيرا من آراء أبى الوليد الشخصية . لكنته حرص ، فى هذه المرة ، على أن ينسب تلك الآراء لنفسه . وعلى هذا النحو قدر لآراء ابن رشد المحرفة أن تتضخم منذ القرن الثالث عشر . ولم يكذب يشرع مؤرخو الفلسفة فى معرفة الوجه الحقيق لابن رشد إلا ابتداء من القرن العشرين . وحقيقة حان للناس أن يكشفوا ستار الأوهام عن وجه هذا الفيلسوف الذى غمط حقه فى الشرق والغرب على حد سواء .

الفصل الثالث

نظرية الفيض

١ - منهج ينبغي اتباعه

إذا أردنا معرفة آراء ابن رشد الحقيقية وجب علينا أن نعى كل العناية بالتمفرقة بين آراء هذا الفيلسوف وبين آراء الفلاسفة الآخرين الذين لا يفعل فيلسوفنا شيئاً آخر سوى أن يصفها . فإن عرض نظرية من النظريات ليس معناه التسليم بها ، فنلا إذا قال ابن رشد : « قال الفلاسفة ، فمن الواجب الانسارع إلى القول ، دون تثبت ، بأن ما قاله الفلاسفة هو بالضرورة ما سيقوله الشارح الأكبر . ففي كثير من الأحيان نجده يسرد آراء الشراح الآخرين ؛ بل بعض الآراء التي لا يرتضيها ، والتي ينتوى «حضيها فيما بعد ، دون أن يجد ما يدعوه إلى التنبيه مباشرة إلى ما عقد عزمه عليه . ففي نهاية الشرح المتوسط على كتاب الطبيعة يقول لنا إن ما كتبه في هذا الموضوع إنما كتبه لكي يعطينا تفسيراً تبعاً لما ذهب إليه المشاؤون ، ولكي ييسر فهم ذلك لدى هؤلاء الذين يريدون معرفة الأشياء ، وهو ينص على أن هدفه هنا شبيه بهدف أبي حامد الغزالي في كتابه المقاصد ، وذلك لأن المرء إذا لم يتعمق آراء الناس ، ولم يبحث عن أصولها فإنه لن يستطيع التعرف على الأخطاء التي نسبت إليهم والتمييز بينها وبين ما هو حق ^(١) .

(١) أشار «دولك» إلى هذه الفكرة في كتابه «خايط من الفلسفة اليهودية والإسلامية»

ويمكن القول بأن جميع هؤلاء الذين عزوا إلى فيلسوفنا نظرية أفلاطونية حديثة عن النفس قد جهلوا هذا المنهج ، أو تناسوه بصفة غير شعورية . وسوف نبين كيف أخطأ « مونك » خطأ بالغاً في فهم آراء ابن رشد الحقيقية ، عندما نسب إليه نظرية في النفس وفي الاتحاد بالعقل الفعال لم تكن ، في حقيقة الأمر ، سوى نظرية موسى بن ميمون ، أو نظرية أي فيلسوف مسلم آخر ، باستثناء ابن رشد نفسه .

ولنا أن نقول أيضاً ، ودون غلو من جانبنا ، إن جميع الأخطاء التي وقع فيها « مونك » ، و« رينان » ، وغيرهما ترجع في أصولها إلى تلك الفكرة الوهمية التي تؤكد أن فيلسوف قرطبة قد ارتضى نظرية الفيض . فلهذا السبب من جانب ، وللكشف عن حقيقة المذهب الفلسفي الرشدي من جانب آخر ، رأينا من الخير أن نخصص فصلاً لبيان موقف ابن رشد من تلك النظرية الأفلاطونية الحديثة بمعنى الكلمة . وهكذا سنبين أنه لما رفض هذه النظرية فيما يتصل بخلق الكون لم يستطع التسليم بها فيما يتصل بنظرية المعرفة .

وإذا نحن التزمنا السير على هدى هذا المنهج ، الذي ارتضاه ابن رشد لنفسه ، وجب علينا أن نبدأ بعرض هذه النظرية على النحو الذي حددها عليه أتباع الأفلاطونية الحديثة أنفسهم . كذلك يجب علينا أن نشير إلى الآراء الوهمية المحرفة التي أراد مؤرخو الفلسفة نسبتها إلى هذا الفيلسوف ، قبل أن نعرض أوجه النقد التي وجهها إلى نظرية الفيض ، وقبل أن نقدم نظريته الخاصة في الخلق المباشر ، وعلى هذا النحو نرمي إلى هدفين : فإنا نريد أولاً أن نهدم فكرة خاطئة لا تكاد تنهض بنفسها ، ثم نريد أن نعترف بالأصالة لفيلسوف عقل ، وأن نبرز هنا مذهباً فلسفياً متسقاً يشبه أن يكون مذهباً أرسطوطاليسياً . هذا إلى أننا لا نحاول قط ، من جانب

آخر، أن نعتمد على آراء احتمالية عامة وغامضة، كما أننا لا نتردد مطلقاً في بيان أن فيلسوفنا قد اتجه اتجاهاً لإشراقياً، شأنه في ذلك شأن بقية فلاسفة المسلمين، في مسألة واحدة، هي مسألة المعرفة عن طريق الرؤيا الصادقة.^(١) ومع هذا، فإنه لم يسلم بالنظرية التي قد تملى هذا الاتجاه في تفسير الرؤيا، ونعني بها نظرية الفيض التي تحدد مراتب الكائنات. وسنبين في ذلك الموضوع أن نظرية الرؤيا الصادقة تعد نقطة ضعف في فلسفة ابن رشد. لسكن متى استثنينا هذه النقطة الضعيفة وجدنا أن نظرية المعرفة لدى هذا الفيلسوف تعد مضادة تماماً لنظرية المعرفة لدى كل من أبي نصر الفارابي وابن سينا، أو مضادة في جملة القول، لنظرية المعرفة عند بقية فلاسفة المسلمين.

لقد ابتكر فلاسفة الإسلام، من أتباع الأفلاطونية الحديثة، نظرية الفيض لكي يجدوا حلاً لتلك المشكلة الشائكة؛ وهي كيف تأتي الكثرة من الوحدة. وتلك في الحق هي المشكلة الكبرى الخاصة بصدور الكائنات المتعددة ابتداءً من موجود واحد. تلك هي المشكلة. لكن ليس حلها بالأمر العسير؛ إذ أن هناك مبدأ يقول: «إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، بطريقة مباشرة على الأقل». وهكذا تتحدد مشكلة الخلق: فهل الخلق مباشر أو يتم تدريجياً، أي بطريق غير مباشر؟ لقد اختار فلاسفة المسلمين من أتباع الأفلاطونية الحديثة فكرة الخلق التدريجي أو الفيض، لأنهم ظنوا أن الكثرة لا يمكن أن تصدر مباشرة عن الوحدة. وهذا هو السبب في أنهم تخيلوا موجوداً يفيض بدءاً عن الله سبحانه، وهو الذي يطلقون عليه اسم المعلول أو المبدع الأول. وفي رأيهم أن هذا المبدع الأول يحتوي على نوع من الكثرة، لأن ماهيته تختلف عن وجوده..

(١) أظفر الفصل الخامس، بالمعرفة الحارقة للمادة.

ومن ثم تنتهى بنا النظرة المنطقية إلى القول بأن التفرقة بين الماهية والوجود — تلك التفرقة التى حددها الفارابى ثم ارتضاها ابن سينا — كانت أساس الحل الذى اختاره أتباع الأفلاطونية الحديثة لمشكلة الفيض أو الخلق التدريجى ، وكلا التعبيرين سواء . وإنا لنجد شيئاً من الغرابة عندهما يزعم بعضهم أن ابن رشد كان من أنصار نظرية الفيض ، على الرغم من أنه يرفض التفرقة بين الماهية والوجود ، وهى الأساس الحقيقى لتلك النظرية . لكن ينبغى ألا نتوقف هنا طويلاً للدفاع عن هذا الفيلسوف ؛ إذ سوف نعود إلى تلك المسألة فيما بعد .

٢ — نظرية الفيض عند الفارابى

لقد سبق الفارابى ابن سينا إلى التفرقة بين واجب الوجود لذاته ، وفيه تتحد الماهية والوجود ، وبين الممكن فى ذاته أو واجب الوجود بغيره ، وفيه تختلف الماهية عن الوجود . فهو يقول : « فى المبدع الأول اثنيّتين وربما يعتبر فيه تثليث^(١) » .

وذلك هو ما يفسره الفارابى عن طريق بعض المعانى النفسية الشعورية ، وبعض المعانى الميتافيزيقية الخاصة بالممكن والواجب ، إذ يقول : « والعقل الأول [الله] عقل نفسه ، فصدر عنه عقل ، له إمكان وجوده من ذاته ، وجوب وجوده من غيره ، وهو الاثنيّية لهذا الطريق ، وذلك الثانى عقل الأول وعقل ذاته ، وبعقله الأول وجب عنه إشراق ، وبعقله نفسه صدر عنه صورة لها تعلق بالمادة ونفس الفلك . »^(٢) أما ما يطلق عليه الفارابى اسم الإشراق فهو ما سوف يحدده ابن سينا باسم عقل الفلك التالى .

(١) رسالة ريمون طبعه حيدر آبار س ٦

(٢) نفس المصدر س ٦

أما الشكل المادى الذى يتحدث عنه الفارابى فهو ما يقابل الجرم السماوى. الأول الذى يحدث عن طريق الفيض ، وهكذا نرى أنه يذهب إلى أن لكل جرم سماوى عقلا مفارقا ونفساً تعد صورة للفلك .

لكن فكرة الفارابى عن التثليث فكرة غامضة إلى حد ما . ومع ذلك فإنه يؤكد أنها تأكيداً ما عندما يقول : وربما كان هناك نوع من التثليث .

ويتكرر هذا النوع من الفيض أو الصدور كلها هبطنا في سلم الأجرام السماوية، أى بالنسبة إلى العقول المفارقة والأفلاك السيارية. ويتوقف صدور هذه الكائنات عند العقل الفعال الذى يشرف على ماتحت فلك القمر . ذلك أن الفارابى يقول : « حتى انتهى ذلك إلى العقل الفعال الذى يقال له معطى الصور ،^(١) وهذا العقل الأخير يدرك العقل الأول دائماً ، كما يدرك العقول المتوسطة بينهما . فإذا أدرك العقل الأول فاضت عنه النفوس العاقلة ، وإذا أدرك العقول الأخرى التى تأتى بعد هذا العقل الأول ، فاضت عنه بالضرورة صور الأشياء ، وتعاونته في ذلك نفوس الأفلاك السماوية .

تلك هى النصوص التى تبين لنا نظرية الفيض عند الفارابى. ومن المستطاع أن نلاحظ أننا هنا بصدد التفرقة بين الماهية والوجود بالنسبة إلى العقول المفارقة . كذلك يمكننا أن نلاحظ أن الفارابى يؤكد فكرة التثليث فى المعلول الأول ، ولكن دون أن يربطها بالتفرقة بين الماهية والوجود . وأياً كان الأمر فإننا نشهده فى موطن آخر^(٢) ، يقول إن المعلول الأول يمكن فى ذاته ، ولكنه واجب بغيره ، فإذا أدرك العقل الأول فاض عنه عقل مفارق ، وإذا أدرك ذاته على أنه يمكن فاض عنه الفلك الأول . فإذا نحن قارنا بين هذه النصوص المختلفة أمكننا أن نكون

(١) نفس المصدر ص ٧

(٢) الدماوى القلبية طبعة جبر آباد ص ٤ ، ٥

لأنفسنا فكرة واضحة عن نظرية الفيض لدى الفارابي . ويمكن تلخيصها على النحو الآتي : عندما يدرك المبدع الأول العقل الأول الذي فاض عنه فإن هذا الإدراك يؤدي إلى فيضان عقل مفارق ، وإذا أدرك نفسه على أنه واجب الوجود بغيره فاضت عنه نفس الفلك ، وإذا أدرك ذاته على أنه يمكن الوجود حدث الفلك الأول ، ثم يتكرر هذا الصدور تدريجيا حتى يفيض آخر عقل مفارق وهو العقل الفعال .

وإذن ليس بصحيح ما يذهب إليه بعض مؤرخي الفلسفة المدرسية من أن ابن سينا هو الذي ابتكر نظرية الفيض .

٣ - نظرية الفيض عند ابن سينا

غير أن ابن سينا هو الذي حدد نظرية الفيض على أكمل وجه . ذلك أن التفرقة بين واجب الوجود لذاته وواجب الوجود لغيره كانت نقطة البدء للتفرقة بين الماهية والوجود . ففي كل عقل من العقول المفارقة التي تفيض عن الوجود الأول نرى أن الوجود هو الذي يحقق للماهية وجوبها . مثال ذلك أن وجوب المعلول الأول مكتسب من الوجود الأول . أما إمكانه فهو خاصية لماهيته . فالعقل المفارق ، في نظرية الفيض ، يحتوى على عنصرين : وجوب وإمكان . وهذا يفسر لنا ، على خير وجه ، فكرة الإمكان التي ينسبها الفلاسفة المسلمون من أتباع الأفلاطونية الحديثة إلى الذوات المفارقة التي تأتي في مرتبتها في الوجود بعد الله . فالوجود يعبر في نظرهم عن الصورة ، في حين أن الماهية تعبر عن المادة بالمعنى الأرسطوطاليسي لهاتين الكلمتين .

وسنأخذ عن دكارا دي فور ، عرضه لنظرية الفيض لدى ابن سينا .

فهو يذكر لنا (١) ، أن الوجود الأول لا يحتوى على أى نوع من الكثرة .
أما فى المعلول الأول ففقه تثليث لا يأتفه من الوجود الأول ؛ فى حين
أن عنصر الوجود وحده هو الذى يأتفه من ذلك الوجود . أما الإمكان
فىأته من ذاته ، وينحصر التثليث الذى ينطوى عليه هذا المعلول الأول ،
كما سبق أن قلنا ، فى أنه يدرك الوجود الأول ، ويدرك ذاته على أنها
ممكنة بحسب ماهيتها ، وواجبة بسبب الوجود الأول . وبما أن المعلول
الأول يدرك الوجود الأول فإنه يفيض منه عقل هو أول العقول التى
تأتى بعده ، وهو العقل الذى يشرف على فلك زحل . وبما أن المعلول
الأول يدرك نفسه على أنه واجب بسبب الوجود الأول فإنه
يفيض منه وجود نفس ، هى نفس الفلك الأقصى ؛ وبما أنه يدرك
نفسه على أنه ممكن الوجود لذاته ، فإنه يفيض منه وجود جسم هذا
الفلك الأقصى . وتتكرر طريقة الصدور هذه كلما هبطنا فى سلم
الآفلاك السماوية . ولما كان العقل الخاص بفلك زحل يدرك الله فإنه
يفيض منه العقل الخاص بفلك المشتري . فإذا أدرك نفسه فاضت عنه
نفس الجرم السماوى لفلك زحل . ويستمر الفيض على هذا النحو
حتى يصل إلى العقل للفعال وهنا يتوقف الفيض . وحقيقة ليس هناك أية
ضرورة ، كما يقول ابن سينا ، لاستمراره على نحو غير محدود .

لكن ، كما رادى ؤو ، يتساءل فىقول : كيف تؤدى مختلف صور
الإدراك أو المعرفة ، لدى المعلول الأول والعقول التى تفيض منه ،
إلى وجود الأجرام السماوية وإلى وجود نفوسها أو أرواحها ؟ وهنا نجده
يقول (٢) : « أما فى هذه النقطة فإنى أعترف بأنه من العسير أن نعثر على

Carra de Vaux, Avicenne. PP 246- 247 (١)

Carra de Vaux, Ibid. PP 247. 248 (٢)

تفسير عقلي . ولنا أن نعتقد أن هذه الحيرة في فهم مذهب ابن سينا لا ترجع إلى عدم تخصصنا ، أو إلى نقص في إدراكنا ؛ ذلك أن فيلسوفاً عربياً كبيراً ، وهو الغزالي ، لما أراد نقد هذه النظرية لم ير ضرورة إلى الاعتماد على أية حجة ، أو على أي برهان ؛ بل صرح بكل يسر أنها نظرية غير معقولة .

ونحن قد لا ندعي من جانبنا أننا أكثر تخصصاً من « كارادى ثو » ، في دراسة فلسفة ابن سينا . ومع ذلك فإننا نجد التفسير العقلي الذى يبرر تلك النظرية في رأى ابن سينا . ذلك أن هذا الفيلسوف كان يرى أن كل عقل من العقول السامية يؤدي إلى وجود ذات روحية بسبب إدراكه الذى يعد أقرب شهاً بالصورة ، وإلى ذات مادية بسبب إدراكه الذى يشبه المادة^(١). وقد وقع « كارادى ثو » على هذا النص فاعتقد أنه يحتوى على نوع من المماثلة التى لا ترقى إلى مرتبة البرهنة ، لكننا لسنا على وفاق معه في هذا الاعتقاد . فقد قلنا فيما مضى أن أتباع الأفلاطونية الحديثة من المسلمين كانوا يرون أن الذوات أو العقول المفارقة التى تفيض من الله سبحانه تحتوى على شيء يوجد بالقوة [en puissance] . فالمعلول الأول له ماهية ليست مساوية لوجوده . والجزء الذى يشبه « المادة » هو الماهية ، في حين أن الجزء الذى يشبه « الصورة » هو الوجود . وإذن فمن اليسير ، أن نستوحى روح المذهب السني لىكي نبين كيف أن مختلف أوجه المعرفة عند المعلول الأول تؤدي إلى نشأة كل من العقل

(١) أدرجم إلى الإشارات لابن سينا ص ١٧٤ : « فن الضروري إذن أن يكون جوهر عقلى يلزم عنه جوهر عقلى وجرم سماوى ، ومعلوم أن الإثنين إنما يلزمان من واحد من حثيين ، ولا حثى اختلاف هتاك إلا مال-كل شيء منهما أنه بذاته إمكاني الوجود وبالأول واجب الوجود ، وأنه بعقل ذاته وبمقل الأول ؛ فيكون ، بما له من عقله الأول الموجب لوجوده . . . مبدأ لشيء ، وما له من ذاته مبدأ لشيء آخر .

السماء ونفس الفلك وجرمه . ذلك أن المعلوم الأول إذا فكر في الله وهو فعل محض ، ولا يحتوى على شيء بالقوة ، أدى تفكيره إلى فيضان عقل الفلك الأول . وإذا فكر في معرفته التي تعد أقرب شياً بالصورة ، ونعني بها معرفته لوجوب وجوده ، أدى تفكيره إلى وجود نفس الفلك : أما إذا فكر في معرفته التي تشبه المادة ، أى في معرفته لإمكان ماهيته فإنه يؤدي إلى وجود جسم الفلك ، وبديهي أن ابن سينا يقابل بين ثلاثة أنواع من التفرقة ، وهي متعادلة في نظره ، ونعني بها التفرقة بين المادة والصورة ، وبين الماهية والوجود ، وبين الامكان والوجود . وقد كان مسلك ابن رشد هو الذي أملى علينا هذا النوع من الاستدلال . فإنه لما رفض التفرقة بين الماهية والوجود في العقول المفارقة ، رفض في الوقت نفسه فكرة ابن سينا عن وجود ثلاثة عناصر في كل فلك سماوي . ذلك أن ابن سينا يرى أن كل فلك سماوي يحتوى على ثلاثة أشياء : العقل المفارق ، ونفس الفلك وجرمه . أما لدى ابن رشد فلا وجود إلا لعنصرين اثنين فقط ، وهما العقل المفارق وجسم الفلك . وليس هذان العنصران نتيجة للفيض ؛ بل يخلقهما الله خلقاً مباشراً . وهكذا كانت نفس الفلك عنصراً جديداً عند ابن سينا . ولذا فإن ابن رشد يهاجم هذه الفكرة فيقول : « وذلك أن الجسم السماوي عند الفلاسفة ليس مركباً من صورة ومادة وإنما هو عندهم بسيط . ولسنا نعرف أحداً من الفلاسفة اعتقد أن الجسم السماوي مركب من مادة وصورة ، كالأجسام البسيطة التي دونه ، إلا ابن سينا » (١) .

فهذا إذن هو الدافع الذي حفز ابن سينا إلى القول بوجود ثلاثة عناصر في كل عقل مفارق . ذلك أنه كان مضطراً إلى العثور على عنصر جديد حتى

(١) تهافت التهافت ، طبعة بيروت ، ص ٢٩٩ [V, 22p. 299]

يستطيع القول بأن الأجرام السماوية تشبه الأجسام التي على سطح الأرض. في أنها تتكون من مادة وصدرة ، كما كان يقول أرسطو .
ومن ثم يتضح لنا أن نظرية الفيض صورة أو صدى خافت لفكرة «أفلوطين، عن الكون. أما نظرية ابن رشد في هذا الصدد فأشد ما تكون اختلافاً عن نظرية الفيض التي تنسب إليه ، والتي سئى أنها تتناقض مع نظريته في الوجود ومع نظريته في المعرفة .

٤ - تحريف فكرة ابن رشد

١ - موقف «مونك»

ادعى «مونك» (١) أن الطابع العام لفلسفة ابن رشد هو نفس الطابع الذي نلاحظه لدى فلاسفة العرب الآخرين . فهو يقول «إن هذه الفلسفة هي مذهب أرسطو، وقد حوّر بتأثير نظرية غاصة من الأفلاطونية الحديثة . فإيهم لما أدخلوا على مذهب أرسطو فرض عقول الأفلاك التي تتوسط بين المحرك الأول [إله أرسطو] وبين العالم ، سلبوا بفيض كوني تمتد الحركة بسببه شيئاً فشيئاً إلى جميع أجزاء العالم حتى العالم الأرضي . لقد اعتقد الفلاسفة العرب ، دون ريب ، أنهم يستطيعون القضاء على الثنائية (٢) في مذهب أرسطو وملء الفجوة التي تفصل بين الطاقة الخفية أو الله وبين المادة الأولى .

ولما اعتمد «مونك» على هذه الملاحظة السريعة عن فلسفة ابن رشد ، والتي لا تقوم على أساس أكيد ، أسلس قياده للوقوع في أخطاء جديدة . على الرغم من أنه كان يحذرنا من هذه الأخطاء ، عندما قال : «يجب

أن نكون على حذر شديد عندما نستخلص النظريات الخاصة بابن رشد في شروح هذا الفيلسوف .^(١) لكنه وقع فيما حذر منه عندما اعتمد على هذه الشروح ، فنسب إليه قدم المادة وإنكار الخلق من العدم . ومن الغريب حقا أن نجد ابن رشد يؤكد في كتبه الأخرى ، وهي كتبه الخاصة ، أن الخلق من العدم أمر لا يستطيع إدراكه سوى العلماء ، في حين أن الجمهور لا يتصور الخلق إلا ابتداء من مادة ما^(٢) . فبدلا من أن يؤكد فيلسوفنا قدم المادة أو العالم زاه يرتضى فكرة الخلق الإلهي ، ويريد به خلقا يتم من غير مادة وفي غير زمن . فالأمر الذي قاد « مونك » إلى الخطأ هو أنه يميل بدءا إلى نفي أية أصالة فلسفية لدى ابن رشد . وسيتكرر هذا الخطأ مرة أخرى عندما يشرع « مونك » في عرض نظرية المعرفة الرشدية . فسوف يصف لنا نظرية يمكن أن تنسب إلى موسى بن ميمون — الذي يعرفه « مونك » — حق المعرفة — بدلا من أن تنسب إلى ابن رشد .

وكان يكفي أن يتساءل « مونك » لماذا كان ابن رشد لا يعترف إلا بوجود عقل مفارق لسكل فلك سماوى ، حتى يدرك أن نظرية الفيض ليست خاصة بهذا الفيلسوف . ذلك أن هؤلاء الذين يرتضون هذه النظرية يرون أن هناك عقلا مفارقا ونفسا لسكل فلك من الأفلاك . إن الفارق بين نظرية ابن رشد في الكون ونظرية ابن سينا أو الفارابى فارق أساسى ؛ ومن الفطنة ألا يبحث المرء عن أوجه شبه سطحية وخاطئة بين هاتين النظريتين . ومع أن « مونك »^(٣) يورد نصا من « تهافت التهافت » يتناقض

(١) مونك ، نفس المصدر ص ٤٤١ .

(٢) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة - ط ميونخ ص ١٠١ - ١٠٣ ط . الانجلو ص ٢٠ ومقدمتنا الفرنسية لترجمة كتاب مناهج الأدلة وتهافت التهافت ص ١٥١ - ١٥٢ وكتاب ابن رشد وفلسفته الدينية طبعة ١٩٦٤ ص ١٦٦ ، ١٧٧ .

(٣) مونك نفس المصدر ص ٣٦١ ، ص ٣٦٢ .

مع نظرية الفيض فإنه يصر ، رغم ذلك ، على نسبة تلك النظرية إلى ابن رشد . فعندما يقول هذا الأخير إن العقل والمعقول شيء واحد في العقول المفارقة ، فإنه يهدف إلى هدم التفرقة التي يقررها ابن سبنا بين الماهية والوجود في هذه العقول . أما ابن رشد فيقرر أن العقل المفارق أو السماوي لا يحتوى على شيء بالقوة . وليس الأمر هنا بصدد التساؤل إذا ما كان إدراك الذات المفارقة مساويا لماهيتها . لكن « مونك » ، الذي عقد العزم ، أيا كان الأمر ، على النسوية بين فيلسوفنا وبين الفلاسفة المسلمين الآخرين ، ضرب صفحا عن موقف ابن رشد تجاه التفرقة بين الماهية والوجود . ونحن نعلم مدى أهمية هذه التفرقة في نظرية الفيض .

ولما أراد « مونك » أن يظهر فكرته بمظهر القوة اعتمد على هذه الفكرة الأخرى ، وهي أن ابن رشد قال إن العالم كائن حي لكن ابن رشد يشبه أرسطو في أنه أبعد ما يكون عن القول بأن لهذا العالم نفسا كلية . وما هو ذا دليلنا : فقد قال هاملان^(١) : « ومع ذلك فإذا سلم أرسطو بوجود نفس في كل فلك سماوي فن المؤكد أنه لا يستطيع التسليم بوجود نفس في للعالم بحيث تمتد من جسم إلى جسم ، بدلا من أن تستقر دائما في جسم معين . وإذن يجب ألا نحاول تفسير فكرة أرسطو عن طبيعة العالم على أساس مذهب وحدة الوجود . ، فإذا يقول ابن رشد ؟ . إنه لا يرى رأيا مخالفا لذلك ، عندما يفصح صراحة عن وجهة نظره في نظرية وحدة الوجود بتلك العبارات^(٢) : « وقد قال قوم إن النفس شائعة في العالم . وهذا هو أحد المواضع التي ظن فيها إن الأشياء كلها مملوءة من الله . ولكن هذا القول فيه موضع شك كبير . وإن اسائل أن يسأل لآى شيء صارت النفس ، وهي موجودة في الهواء والماء ، لا يكون الماء والهواء بها حيا . »

Hamelin, Système d' Aristote P. 300.

(١)

(٢) مخطوط عبري رقم ١٠٩ بمكتبة باريس الأهلية (117, R. C. 1, c-2)

ويكون المختلط من الاسطوانات حيا ؟ على أنه قد يكون أنه إن كان الامر هكذا أن تكون النفس التي في البسائط أفضل لأنها لا تموت ، والتي في المركبات تموت . فإن كان ذلك كذلك فقد يسأل لاي سبب صارت التي في البسائط أفضل وأقرب من ألا تموت . وقد يلحق هذين أمر شنيع خارج عن القياس ، وذلك بأن القول بأن النار والحيوان هو حيوان هو شبيه بقول من لا عقل له ؛ إذ كان من المعروف بنفسه أن هذه البسائط ليست حيوانا . والقول أيضاً أن فيها نفسا وليست من قبلها حياً أمر شنيع .
خطأ ، مونك ، أوضح من أن يشار إليه . ذلك أن النص الذي أورده من كتاب تهافت التهافت^(١) لا يعبر إلا عن رأي الشراح الآخرين . وكان ينبغي أن يعنى هذا المؤرخ بالفرقة بين ما لابن رشد وما لغيره . وعلى هذا النحو كان ، مونك ، ضحية ذلك الخلط . فإن ابن رشد عندما يعرض رأيه في السكون يخفف من حدة مذهب وحدة الوجود لدى سابقيه . فالعالم ليس حيوانا ، ولكنه كائن منظم شبيه بالحيوان . وفي نهاية هذا العرض يقول لنا إن رأى هؤلاء الفلاسفة لا يقل إقناعاً عن رأى المتكلمين . لكن هناك شقة واسعة بين البرهان الخطابي الإقناعي وبين البرهان العلي . وليس معنى ذلك أنه يرتضى رأى أية طائفة منهما ؛ وإنما أراد أن يبين للغزالي أن رأى الفلاسفة ، مع عدم صدقه ، يفضل رأى الأشاعرة .

موقف رينان :

لكن لم يكن ، مونك ، وحده هو الذي أخطأ في فهم آراء ابن رشد . ذلك أن رينان ، يشاركه في هذا الامر ؛ لأنه يسوى هو الآخر بين فيلسوف قرطبة وبين الفلاسفة المسلمين الآخرين . فإنه لما أورد نصاً من كتاب تهافت التهافت ، أراد أن يرى في هذا النص دليلاً على إيمان

(١) تهافت التهافت ط بيروت [227p, 141 - 138 - 111]

ابن رشد بنظرية الفيض . فليس لنا إلا أن نذكر هذا النص وهو : « والعالم أشبه شيء عندهم بالمدينة الواحدة ، وذلك أنه كما أن المدينة تتقوم برئيس واحد ، ورئاسات كثيرة تحت الرئيس الأول ، كذلك الأمر عندهم في العالم ، وذلك أنه كما أن سائر الرئاسات التي في المدينة إنما ارتبطت بالرئيس الأول من جهة أن الرئيس الأول هو الموقف لواحدة واحدة من تلك الرئاسات على الغايات التي من أجها كانت هذه الرئاسات ، وعلى ترتيب الأنفال الموجبة لتلك الغايات ، كذلك الأمر في الرئاسة الأولى التي في العالم مع سائر الرئاسات . . . لذلك يظهر أن المبدأ الأول هو مبدأ لجميع هذه المبادئ ، فإنه فاعل وصورة وغاية . » (١)

ولكن ليس هذا النص حاسماً ؛ إذ لسنا إلا بصدد فكرة ابن رشد عن نظرية السببية ، ذلك أن الأسباب الثانوية أو الكونية لا تؤثر إلا بالإذن الإلهي (٢) . والحق أن الأمر يتعلق هنا بالتدبير والنظام لا بالخلق .

وإذا كان ابن رشد يرى أن الملائكة تشبه الوزراء الذين ينفذون أوامر ملك من الملوك فليس هذا التشبيه دليلاً على أن ذلك التنفيذ يتم بطريق فيضان العقول السماوية بعضها من بعض . وسنرى رأى ابن رشد الحقيقي عندما نعرض نقده لابن سينا فيما يتعلق بنظرية الفيض . ونكتفي في هذا المقام بأن نلفت النظر إلى هذا الأمر ، وهو أن المثال الذي استشهد به ابن رشد ليس دليلاً على تسليمه بتلك النظرية سالفة الذكر . ويجب أن يكون الأمر كذلك ، وإلا وجب أيضاً أن نهم « توماس الأكويني » بأنه كان من أتباع نظرية الفيض . ففي الواقع يستشهد هذا المفكر بنفس المثال الذي ذكره ابن رشد على وجه التقريب ، فهو يقول : « يجب القول بأن

(١) المصدر السابق ص ٢٣١ ، ٢٣٢ وانظر كتاب رينان ص ١١٦ الطبعة الفرنسية .

(٢) مناهج الأدلة ط ميونخ ص ٨٩ وما بعدها — ط الإنجلو المصرية سنة ١٩٥٥ ص ٢٢٦ .

عناية الله المباشرة بجميع الأشياء لا تستبعد الأسباب الثانوية ، التي هي منفذة لأوامره .^(١)

إذن نرى أن «توماس الأكويني» قد ارتضى نظرية الأسباب الثانوية التي يخلقها الله خلقاً مباشراً ، حتى يتجنب التسليم بالخلق التدريجي المتتابع عن طريق العقول المفارقة . وطبيعى أن هذه الفكرة أولى أن تنسب إلى ابن رشد . فعلى الرغم من أن «توماس الأكويني» لا يشير إلى المصدر الذى استقاها منه ، فما لا ريب فيه أن ابن رشد كان هو هذا المصدر بعينه . فالله وحده هو الذى يخلق الجواهر والأسباب الثانوية والأجرام السماوية التى لا تؤدى إلا إلى التأثير فى الأعراض : . . . أنه لا فاعل إلا الله تبارك وتعالى ، وأن ما سواه من الأسباب التى سخرها ليست تسمى أسباباً فاعلة إلا مجازاً ؛ إذ كان وجودها إنما هو به ، وهو الذى يصيرها موجودة أسباباً ؛ بل هو الذى يحفظ وجودها فى كونها فاعلة ، ويحفظ مفعولاتها بعد فعلها ، ويخترع جواهرها عند اقتران الأسباب بها ، وكذلك يحفظها هو فى نفسها ، ولولا هذا الحفظ الإلهى لها لما وجدت زمانا مشارا إليه ، أعنى لما وجدت فى أقل زمان يمكن أن يدرك أنه زمان . وأبو حامد يقول إن مثال من يشرك سبباً من الأسباب مع الله تعالى فى اسم الفاعل والفعل مثال من يشرك فى فعل الكتابة القلم مع الكاتب ، أعنى أن يقول إن القلم كاتب ، وإن الإنسان كاتب ، أى كما أن اسم الكتابة مقول باشتراك الاسم عليهما ، أعنى أنهما معنيان لا يشتركان إلا فى اللفظ فقط . . كذلك الأمر فى اسم الفاعل إذا أطلق على الله تبارك وتعالى ، وإذا أطلق على

Sum. Theol. 1. q. xx II ar. ad 2 m :

(١)

«Dicedum quod... Deus immediate Providentiam de rebus omnibus non excluduntur causae secundae quae sunt executorices huius ordinis»

سائر الأسباب . ونحن نقول إن في هذا التمثيل تسامحا . وإنما كان يكون التمثيل بينا لو كان الكاتب هو المخترع لجوهر القلم والحافظ له مادام قلما ، ثم الحافظ للكتابة بعد الكتب ، والمخترع لها عند اقتران القلم بها ، على ما سنبينه بعد ، من أن الله تعالى هو المخترع لجواهر جميع الأشياء التي تقتزن بها أسبابها التي جرت العادة أن يقال إنها أسباب لها ،^(١)

وحقيقة نجده يقول بعد قليل^(٢) : « إن الموجودات الحادثة منها ما هي جواهر وأعيان ، ومنها ما هي حركات وسخونة وبرودة وبالجمله أعراض . فأما الجواهر والأعيان فليس يكون اختراعها إلا عن الخالق سبحانه ، وما يقتزن بها من الأسباب فإنما يؤثر في أعراض تلك الأعيان لا في جواهرها . . . ، فإذن على هذا لا خالق إلا الله ؛ إذ كانت المخلوقات في الحقيقة هي الجواهر . . . »

ومن المؤكد أن توماس الأكويني ما كان ليجهل هذه النظرية عن الأسباب الثانوية . وهكذا نجد أن المحرك الأول الذي لا يتحرك وهو الإله عند أرسطو ، يصبح عند ابن رشد بتفسيره لمذهب أرسطو ، ذاتا إلهية تخلق الجواهر . ويجب الاعتراف بأن هذه النظرية الرشدية نظرية مبتكرة تماما ، وأن « ربنان » قد جانب طريق الحق عندما أراد الإيحاء بأن نظرية ابن رشد الحقيقية إنما توجد في أجد شروحه لأرسطو .

لقد أرشدنا « مونت » من قبل إلى المنهج الذي ينبغي اتباعه ، فما علينا إلا أن نطبق هذا المنهج ، بمعنى أنه ينبغي لنا ألا نخلط بين ابن رشد الشارح وابن رشد الفيلسوف . ذلك أن الشارح ملزم أن يكون أميناً في عرضه

(١) منهاج الأدلة طبعة ميونخ ١٠٩ ، وطبعة الأنجلو المصرية ص ٢٢٨ ، ٢٢٩ .

(٢) نفس المصدر ص ١١١ ، وطبعة الأنجلو المصرية ص ٢٣٠ .

(٧ - نظرية المعرفة)

لنظريات أرسطو . أما الفيلسوف فله طابعه الشخصي فيما يبتكر . هذا إلى أن هناك أمراً آخر له دلالة الكبرى ، وهو أن « توماس الأكويني » ينسب دائماً نظرية الفيض إلى ابن سينا لا إلى ابن رشد . وكيف يكون الأمر على خلاف ذلك مادام قد أخذ نظرية الأسباب الثانوية عن فيلسوفنا .

٤ - ابن رشد يرفض نظرية الفيض

إن مما يكاد يوجب أدب الحديث ، أن نترك لابن رشد أن يعرض رأيه ، وذلك قبل أن نبين أن نظرية الفيض التي تظاهر مؤرخو الفلسفة بأنها تعبر عن رأيه الخاص تتنافى تماماً مع مذهب هذا الفيلسوف . وإنا لنعلم مقدار الجهد الذي يبذله هؤلاء في تحريف أحد نصوص ابن رشد عند تفسيرهم إياه ، كما نعلم كيف يكاد يتناسى هؤلاء ، عن عمد ، عدداً كبيراً من النصوص الأخرى المضادة لفكرة سطحية عزيزة عليهم ، وهي أن فيلسوف « قرطبة » لم يكن مبتسكراً بحال ما ، وأنه ارتضى نظريات الفلاسفة السابقين في كل تفاصيلها .

لكن فيلسوفنا يبدأ ، حسب عادته ، بتحديد المشكلة قبل حلها . فإن مصدر نظرية الفيض هو تلك القضية القائلة بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، ولذا نراه يتجه مباشرة إلى هذا المبدأ لينقده فيقول : « وهذه القضية القائلة بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد هي قضية اتفق عليها القدماء حين كانوا يفحصون عن المبدأ الأول للعالم بالفحص الجدلي ، وهم يظنون أنه الفحص البرهاني . فاستقر رأي الجميع منهم على أن المبدأ واحد للجميع ، وأن الواحد يجب ألا يصدر عنه إلا واحد . فلما استقر عندهم هذان الأصلان طلبوا من أين جاءت الكثرة ، وذلك بعد أن بطل عندهم

الرأى الأقدم من هذا ، وهو أن المبادئ الأولى اثنان : أحدهما للخير
والآخر للشر... (١)

غير أن ابن رشد يرى أن القضية الثانية من هاتين القضيتين ليست
صححة ، وأن هناك فكرة جديدة ، وهى التى يرتضيها هو بدلا من نظرية
الفيض لدى كل من ابن سينا والفارابى . وهو يؤكد لنا رأيه قائلا :
« أما المشهور اليوم فهو ضد هذا ، وهو أن الواحد الأول صدر عنه
صدورا أولا جميع الموجودات المتغيرة » (٢) وهذا الرأى الجديد المشهور
هو فكرة الخلق المباشر باعتبار أنه بدء مطلق ، لا حاجة به إلى وساطة ،
بحيث يخلق الله الأسباب الثانوية خلقاً مباشراً . فليس هناك إذن فيض
درجى للعقول المفارقة . وليس الملائكة إلا وزراء ينفذون أوامر
مليكتهم والله وحده هو الذى يخلق الكائنات جميعها . بل الأولى أن
يقال إنهما غيرا مذهب أرسطو فى العالم الإلهى حتى صار ظنياً (٣) .

وبعد أن أشار فيلسوفنا إلى فكرة الخلق بصفة عابرة ، أخذ ينقد
كلا من ابن سينا والفارابى اللذين حرفا مذهب أرسطو ونسبا إلى هذا
الفيلسوف الأخير نظرية لم يكن هو الذى ابتكرها : « وأما الفلاسفة
من أهل الإسلام كأبى نصر وابن سينا فلما سلبوا لخصومهم أن الفاعل
فى الغائب كالفاعل فى الشاهد ، وأن الفاعل الواحد لا يكون منه
إلا مفعول واحد ، وكان الأول عند الجميع واحداً بسيطاً ، عسر
عليهم كيفية وجود الكثرة عنه ، حتى اضطرم الأمر أن لم يجعلوا

(١) تهافت التهافت ط بيروت ١٧٦ (176 p 62-61 ، 111)

(٢) نفس المصدر ص ١٧٨

(٣) نفس المصدر ص ١٨٢

الأول هو المحرك للحركة اليومية ، بل قالوا إن الأول هو موجود بسيط صدر عنه محرك الفلك الأعظم وصدر عن محرك الفلك الأعظم الفلك الثانى ، الذى تحت الأعظم ، إذ كان هذا المحرك مركباً بما يعقل من الأول ، وما يعقل من ذاته . وهذا خطأ على أصولهم [الأرسطوطاليسية] ؛ لأن العاقل والمعقول هو شيء واحد فى العقل الإنسانى فضلاً عن العقول المفارقة^(١) .

فأقول بأن العقل المفارق يتكون من عنصر يشبه « المادة » ، [الماهية . الممكنة] ، ومن عنصر آخر يشبه الصورة [الوجود الواجب] يودى لا محالة إلى التسليم بأن العقول المفارقة تحتوى على شيء يوجد بالقوة . وسنرى أن ابن رشد يقرر أن النفس الإنسانية لا تحتوى فى جوهرها على شيء بالقوة . وإذا اتفق أنها احتوت على شيء من هذا القبيل فالسبب فيه . يرجع إلى اتصالها بالبدن . فيجب إذن من باب أولى ألا تحتوى العقول . المفارقة حقيقة على أى شيء يوجد بالقوة .

لكن البرهنة على بطلان نظرية الفيض بسبب تناقضها مع المبدأ الأرسطوطاليسى القائل بالتسوية التامة بين العاقل والمعقول ليس حلاً لمشكلة الخلق . وليس من واجب الفيلسوف أن يهدم فحسب ؛ بل لابد له من البناء أيضاً . وذلك هو ما حارله أبو الوليد بن رشد . وعندئذ نجد أنه يلجأ إلى التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة ، ليبين لنا أن المبدأ القائل « بأن الواحد لا يصدر منه إلا واحد مثله » ليس صادقاً إلا بالنسبة إلى عالم الشهادة أى عالم الحس . وهذا هو ما يشير إليه صراحة : « وهذا كله ليس يلزم قول أرسطو ، فإن الفاعل الواحد الذى وجد فى الشاهد يصدر عنه فعل واحد ليس يقال مع الفاعل الأول إلا باشتراك الاسم . وذلك أن الفاعل الأول الذى فى الغائب فاعل مطلق والذى فى الشاهد فاعل مقيد ،

(١) تهافت التهافت ص ١٧٩ - ١٨٠ (69 - 68 ، 111)

. والفاعل المطلق ليس يصدر عنه إلا فعل مطلق ، والفعل المطلق ليس بمختص بمفعول دون مفعول ... (١).

ولما عجز فلاسفة الإسلام من أمثال الفارابي وابن سينا ، عن التفرقة بين عالم الغيب أو العالم الإلهي ، وبين عالم الشهادة أو عالم الإنسان ، كانوا هدفنا حيننا لخصومهم من المتكلمين . ذلك أن هؤلاء الفلاسفة لما اعتمدوا على القول بأن أفعال الله يمكن أن توصف على غرار الأفعال الطبيعية والإنسانية، أخذوا يخبطون على غير هدى، و انتهوا إلى التسليم بنظرية شنيعة، هي نظرية الفيض التي تتناقض تماما مع مبادئ الفلسفة الأرسطوطاليسية . وإذن ففكرة التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة هي الأساس الذي يعتمد عليه ابن رشد للمثور على حل لمشكلة الخلق . ولقد كان كتاب مناهج الأدلة في عقائد الملة ، هو الكتاب الذي خصصه أبو الوليد لحل جميع المشاكل الدينية الفلسفية بفضل هذه التفرقة . ولقد بينا في موضع آخر أن هذه التفرقة فكرة رشدية بمعنى الكلمة ، وأن «توماس الأكويني» أفاد منها كثيرا .

غير أن تواضع فيلسوفنا يدعوهُ إلى نسبة فكرة الخلق الإلهي إلى أرسطو . فالشارح الأكبر الذي يزعم هنا أنه أمين على آراء أستاذه الإغريقي ليس في حقيقة الأمر إلا مبتكرا جريئا وأصيلا . ذلك أن أرسطو لم يفكر قط في الخلق على النحو الذي يعرضه ابن رشد . لأن الإله في الفلاسفة الأرسطوطاليسية ليس إلا محركا لا يتحرك ، وهو غريب عن هذا العالم الذي يحركه ؛ بل إن المادة الأولى قديمة هي الأخرى مثل الصورة الأولى أو الإله سواء بسواء .

ولما أراد فيلسوف قرطبة الرد على السؤال الذي وجهه الفلاسفة إلى أنفسهم ، وهو كيف تأتي الكثرة من الوحدة قال : والجواب في هذا على

(١) تهافت التهافت طبعة بيروت ص ١٨٠ .

مذهب الحكيم أن الأشياء التي لا يصح وجودها إلا بارتباط بعضها مع بعض ، كمثل ارتباط المادة مع الصورة ، وارتباط أجزاء العالم البسيطة بعضها مع بعض . فإن وجودها تابع لارتباطها . وإذا كان ذلك كذلك فمعطى الرباط هو معطى الوجود . . فواجب أن يكون ههنا واحد مفرد قائم بذاته ، وواجب أن يكون هذا الواحد إنما يعطى معنى واحداً بذاته ، وهذه الوحدة تتنوع على الموجودات بحسب طبائعها ، ويحصل عن تلك الوحدة المعطاة في موجود موجود وجود ذلك الموجود ، وتترقى كلها إلى الوحدة الأولى .^(١)

والرباط الذى يتحدث عنه ابن رشد ليس شيئاً آخر سوى الخلق المستمر الذى لا تتخلله فجوات ، ولا يحدث عن طريق الطفرة ، وهو الخلق الذى يربط ، على أفضل نحو من التجانس ، بين جميع أجزاء الكون ، ومع ذلك فإنه يعطى لكل كائن وجوده . ثم يستمر أبو الوليد في توافقه ، فينسب إلى أرسطو رأياً هو أحق به منه فيقول : « وبهذا جمع أرسطو بين الوجود المحسوس والوجود المعقول . وقال إن العالم واحد صدر عن واحد . وأن الواحد هو سبب الوحدة من جهة وسبب الكثرة من جهة . ولما لم يكن من قبله وقف على هذا ، ولعسر هذا المعنى ، لم يفهمه كثير من جاء بعده كما ذكرت .^(٢) »

ويجب الاعتراف ، قبل كل شيء ، أن هذه الفكرة ليست لأرسطو بل هي خاصة بابن رشد . وهى تتلخص في أن العلم الإلهى سبب في وجود الأشياء . فهذا العلم الذى لا سبيل إلى المقارنة بينه وبين العلم الإنسانى .

(١) نفس المصدر ط بيروت ص ١٨٠ — ١٨١ (70 ، 111)

(٢) نفس المصدر ط بيروت ص ١٨١

يحتوى على المعاني أو الصور العقلية للأشياء ، دون أن يكون تعدد هذه المعاني سبباً في مشابهته لعلم الإنسان . وهذا هو السبب في أن أبا نصر وابن سينا لم يتهيا إلى تصور فكرة الخلق على النحو الذى اهتدى إليه ابن رشد . ذلك أنه على الرغم من أن هذين الفيلسوفين قد حدسا على نحو ما بالنظرية القائلة بأن علم الله سبب في وجود الأشياء *Scientia divina est causa rerum* ، فإن ذلك هو ما فعله فيلسوف قرطبة على نحو جدير بالإعجاب ، ثم أخذه عنه « توماس الأكويني » فيما بعد^(١) .

وهكذا وجد ابن رشد حلاً نهائياً لمشكلة الوحدة والكثرة ، لأنه يقول : « وإذ كان ذلك كذلك تبين أن ههنا موجوداً واحداً تفيض منه قوة واحدة بها توجد جميع الموجودات . ولأنها كثيرة فإذن عن الواحد بما هو واحد واجب أن توجد الكثرة أو تصدر إن شئت أن تقول . وهذا هو معنى قوله [أرسطو] ، وذلك بخلاف ما ظن من قال إن الواحد يصدر عند واحد ،^(٢) وههنا نجد تعبيراً غاية في الوضوح عن فكرة الخلق : « وهذا المعنى هو الذى يرى الفلاسفة أنه عبرت عنه الشرائع بالخلق والاختراع . »^(٣) فهذه القدرة الوحيدة التى تصدر عن الموجود الأواحد ليست شيئاً آخر سوى الخلق الذى لا يتضمن من الجانب الإلهى أى نوع من الكثرة . أما هذه الكثرة فإنها تأتى من جانب المخلوق .

ولنا أن نعرض الآن بعض النصوص التى لم تمتد إليها يد التحريف والتى لا سبيل إلى إساءة فهمها . وفيها يهاجم ابن رشد فكرة ابن سينا عن الخلق . وسوف يفجؤنا ، في هذه النصوص أن صاحبها يلتزم موقفاً

(١) ارجع إلى الفصل الثانى من الباب الثانى .

(٢) تهافت التهافت ط بيروت ص ١٨١ — ١٨٢ (111, 71)

(٣) نفس المصدر 111, 81

غاية في الضرر . وقد يجوز لنا أو لا يجوز أن تتسامل عن السبب الذي دعا كلا من « موفك » و « رينان » إلى عدم الاهتمام بمثل هذه النصوص الحاسمة . ذلك أن فيلسوف قرطبة لما أراد التعليق على نظرية الفيض التدريجي للعقول السبائية قال : . . . هذا كله يخص على الفلاسفة من ابن سينا وأبي نصر الفارابي وغيره .^(١) وبعد ذلك بقليل نجده يقول « وأما ما حكاه ابن سينا من صدور هذه المبادئ بعضها من بعض فهو شيء لا يعرفه القوم ، وإنما الذي عندهم أن لها من المبدأ الأول مقامات معلومة لا يتم لها وجود إلا بذلك المقام منه سبحانه (وما من إلا له مقام معلوم) ،^(٢) ويجب أن نعطي لهذا النقد الشديد كل قيمته إذ ليس لنا أن ننسى أن ابن رشد قد كتب « تهافت التهافت » للدفاع عن الفلاسفة . لكن رغبته في دحض هجوم الغزالي ضد الفلاسفة لا تدعوه إلى إنكار الحق ، أو إلى الإغضاء عن تحريف ابن سينا والفارابي لما يراه الفلسفة الحقبة التي تتفق مع الشريعة .

وأيما كان الأمر ، فإن فيلسوف قرطبة يعترف أن هناك نوعاً من السببية الثانوية بين مختلف الموجودات ، وذلك إلى جانب السببية الحقيقية التي تنسب إلى السبب الأول . فهناك علاقات سببية في الكون ، ولكن الله وحده هو الفعال الوحيد . ذلك لأنه السبب في كل الأشياء ، سواء أكانت أسباباً أم نتائج . وهنا يعتمد أبو الوليد إلى مثال يساعدنا على فهم نظرية الأسباب الثانوية . فهو يرى أنه يمكن تشبيه ذلك الأمر بوظيفة الوزراء إلى جانب مليكهم . فالمليك وحده هو الموجه الوحيد للبلدية . أما الوزراء فليسوا إلا منفذين ينقلون إرادة سيدهم إلى جميع رعاياه . ولقد سبق أن قلنا إن « رينان » استخدم هذا المثال ليبرهن لنا على

(١) تهافت التهافت ط بيرت من ١٨٤ [III, 74, P184] .

(٢) نفس المصدر (III, 80 - 81) .

أن ابن رشد يرتضى نظرية الفيض . لكنه لم يفتن إلى أن أبا الوليد لم يذكر هذا المثال إلا لكي يقرب فكرة الأسباب الثانوية إلى أذهاننا .

وقد يئسنا منذ قليل كيف حرّف «رينان» ، الرأى الحقيقى لابن رشد في هذه المسألة . فلنذكر الآن نصاً آخر أكثر صراحة من النصوص السابقة وهو : « وأما ما حكاه [ابن سينا] عن الفلاسفة في ترتيب فيضان المبادئ المفارقة عنه ، وفي عدد ما يفيض من مبدأ مبدأ من تلك المبادئ فشىء لا يقوم برهان على تحصيل ذلك وتحديده . ولذلك لا يلقى التحديد الذى ذكره في كتب القدماء . » (١)

أليس مما يفجأ النظر إذن أن فيلسوف قرطية يكذب جميع الذين تفرصوا عليه ، عندما أكد لنا سلفاً أنه لا يرتضى بحال ما نظرية ابن سينا في نشأة العالم ؟ ولذلك نراه يلجأ إلى فكرة الخلق الإلهى الذى يربط جميع أجزاء الكون ، حتى يؤكد وحدة الذات الإلهية التى تعد سبباً في وجود الأشياء ، ووحدة الكون فى الوقت نفسه . وقبل ذلك النص الأخير بقليل نجده يقول : « ولو كان ذاته غير معقولات الأشياء ونظامها لسكان ههنا عقل آخر ليس هو إدراك صور الموجودات على ما هى عليه من الترتيب والنظام ، وإذا كان هذان الوجهان يستحيلان لزم أن يكون ما يعقله من ذاته هو الموجودات بوجود أشرف من الوجود التى صارت به موجودة . والشاهد على أن الموجود الواحد بعينه يوجد له مراتب فى الوجود هو ما يظهر من أمر النفس . فإن اللون نجد له مراتب فى الوجود بعضها أشرف من بعض ، وذلك أن أخس مراتبه هو وجوده فى الهوى

(١) تهافت التهافت ط بيروت ص ٢٢٩ (I11, 166 P-229) .

وله وجود أشرف من هذا وهو وجوده في البصر» (١)

ومن اليسير كل اليسر أن نرى هنا كيف تظهر من جديد تلك النظرية الرشدية الشهيرة القائلة بأن «علم الله سبب في وجود الأشياء»، فهو يسلم إذن بنوع خاص جداً من الفيض، ولكنه ليس ثمة شبهة ما بين هذا الفيض وبين ذلك النوع الذي يقرره ابن سينا أو الفارابي. فن قبل رأينا ابن رشد يؤكد جازماً أن الله وحده هو الذي يخلق الكائنات جميعها روحانية وجسمانية وأنه هو الذي يحفظها في الوجود فهو سبب النظام والترتيب الموجودين في العالم. وأن الخلق الإلهي قدرة روحانية تسرى في الكل سريانا واحداً، (٢)

وتلك في الواقع فكرة ابن رشد التي لاسبيل إلى تحريفها، ونعني بها فكرته عن الخلق الإلهي المستمر. لكنه لما أراد استخدام الرموز لتوضيحها لجأ إلى أمثلة اقتبسها من عالم الحس. غير أننا نعلم، بناء على ما يقرره فيلسوفنا أنه ينبغي ألا نخلط قط بين الرمز وبين الحقيقة التي يستخدم للتعبير عنها. فالخلق الإلهي الذي يختلف عما نراه في العالم لا يمكن إدراكه بالعقل الإنساني، وذلك هو ما يقتضيه تعريفه بأنه خلق إلهي.

إن الأصالة الكبرى لدى ابن رشد هي تفرقه بين عالم الغيب وعالم الشهادة. أما هؤلاء الذين غابت عنهم هذه الفكرة الأصيلة لديه فهم هم جميع هؤلاء الذين انتهوا إلى أشد الأخطاء شناعة. فالخلق الإلهي ليس في حاجة إلى مادة سابقة للسكون؛ لأن الله أخرج من العدم وفي غير زمن المخلوقات.

(١) أخذ توماس الأكويني هذه الفكرة بسينها انظر كتاب :

De Potentia p.III art 4 ad Resp.

وانظر كتاب جليسون Gilson, LeThomisme p. 176.

(٢) انظر ص ٨٠ من هذا الكتاب.

الروحية والمادية ، أى الملائكة ، والعالم ، وذلك بتفكيره الخالق . فالخلق ليس يمكننا من الوجة الميتافيزيقية إلا إذا كان لا يخضع للزمن ، لأن الزمن تابع له ، بدلا من أن يكون سابقا له . لذا نرى أن الأب سرتيلانج ، لما أراد تفسير المسألة السادسة والأربعين من الخلاصة اللاهوتية ، لتوماس الأكويني لجأ إلى فكرة ابن رشد ، عن مخالفة الخلق الإلهي لكل ما نشهده في عالم الحس^(١) .

وفي رأى فيلسوفنا أن هذا الخلق الإلهي مستمر إذ يقول : « فإن من لا يساوق وجوده الزمان ، ولا يحيط به من طرفيه ، يلزم ضرورة أن يكون فعله لا يحيط به الزمان ، ولا يساوقه زمن محدود . وإذا قلنا إن الأول لا يجوز عليه ترك الفعل الأفضل ، وفعل الأدنى لأنه نقص ، فأى نقص أعظم من أن يوضع فعل القديم متناهيا محدوداً . . فكيف يتمتع على القديم أن يكون قبل الفعل الصادر عنه الآن فعل ، وقبل ذلك الفعل فعل ، ويمر ذلك في أذهانتنا إلى غير نهاية ، كما يستمر وجوده أعنى للفاعل إلى غير نهاية ، »^(٢) .

فالقول بأن الخلق مستمر معناه أن هناك درجات من الوجودات اقتضت الإرادة الإلهية الخالقة أن تتفاوت دون أن يكون هناك فجوات فاصلة بينها . فليس في العالم الذى أحسن الله خلقه ، من فطور .

واقدر ظن الأستاذ « جلسون » ، أن فكرة الخلق المستمر فكرة ابتكرها « توماس الأكويني » ، وذلك عندما يقول في كتابه عن هذا المفكر المسيحي : « إن عدم وجود الفجوات الفاصلة يعتبر القانون العميق الذى يخضع له صدور الموجودات عن الله . لقد رفض « توماس الأكويني » ، أن

(١) Sum. Theol. La Création, trad. du R. P. Sertillange, Revue des jeunes P. 225 .

(٢) « هافت التفاهت طبعة بيروت ص ٩٦ [179, p 96] .

يسلك مسلك الفلاسفة العرب وأتباعهم من الغربيين في تجزئة القدرة الإلهية ، ولكنه إذا لم يسلم بأن كل طبقة أعلى من المخلوقات تهب الوجود للطبقة التي تأتي بعدها مباشرة ، فإنه يجزم جزماً أكيدا بوجود هذه الكثرة من المراتب التدريجية . فهناك قدرة خالقة واحدة فقط هي التي تحدث الخلق كله وتحفظه ، لكنها إذا لم تنبثق على هيئة نبع جديد في كل مرحلة من مراحل الخلق فإنها لا تنفك تسرى في هذه المراحل كلها .^(١)

فهل هنا من جديد ؟ لقد سبق أن رأينا نصوصاً لابن رشد ليس النص الذي استعرناه من « جاسون » سوى صدى لها . وفي هذا النص الأخير نجد جملة تشبه جملة لابن رشد شبهها غريباً إن جلسون يقول : « إن قدرة خالقة واحدة فقط هي التي تحدث الخلق كله وتحفظه الخ ، وأبو الوليد يقول : فيبين أن ههنا موجودا واحدا تفيض منه قوة واحدة توجد جميع الموجودات^(٢) ، ولا ريب في أن هذا التوافق في الخواطر غير المتوقع بين رجلين عاش أحدهما في القرن الثاني عشر ، ويعيش الآخر في القرن العشرين ليس راجعا إلى محض الصدفة . وتفسيره أن « جلسون » أخذ عن « توماس الأكويني » بينما أخذ هذا الأخير عن ابن رشد . ونعتقد أن هذا التفسير أقرب إلى العقل من التسليم بما يشبه المعجزات في مجال الفكر الفلسفي . وهذا يشبه أن يكون دليلا على أن « توماس الأكويني » كان يعرف كتاب تهافت التهافت ، بل كان يعرفه معرفة جيدة ؛ إذ استطاع أن يفرق بين ما هو خاص بابن رشد ، وبين ما هو خاص بهؤلاء الذين يزعمون أنهم يعرضون فلسفة أرسطو ، ونعني بهم أمثال الفارابي وابن سينا . ومن المؤكد أن « الأكويني » لم يجد فكرة الخالق المستمر عند أستاذه « ألبرت الأكبر » . فإن هذا الأخير لم يمتد إليها ،

E Gilson, Le Thomisme P.P. 225-226 .

(١)

(٢) تهافت التهافت نفس الطبعة ص ١٨١ .

لهذا السبب اليسير ، وهو أنه كان لا يعرف فلسفة ابن رشد معرفة جيدة ، كما عرفها تلميذه الأكويني . وقد قال دوهم ،^(١) : « كثير ما سمعناه [ألبرت الأكبر] ينحى باللائمة على رجال اللاهوت الذين لا تتسق مذاهبهم مع النظرية الأفلاطونية الحديثة عن صدور الموجودات ، فإذا كان الأكويني قد تنكر لتعاليم أستاذه فالسبب في ذلك أنه اهتدى إلى آراء ابن رشد . ومع ذلك يجب أن نعترف بأن « الأكويني » لم يستطيع التحرر تماما من آراء ابن سينا في نشأة الكون . فنحن نعلم أن الرئيس ابن سينا قال بوجود عقل ونفس لكل فلك من الافلاك . أما العقل المفارق فهو المحرك البعيد لكل فلك ، في حين أن النفس هي محركة الأقرب . وقد تقبل الأكويني هذه الفكرة عن الكون من حيث المبدأ ؛ إذ يطلق على العقل المفارق اسم الملك الاسمي ، وعلى النفس اسم الملك الأدنى^(٢) . لكن يظل من المقرر أننا إذا تركنا هذا الفارق اليسير جانبا — مع أنه لا فارق في الحقيقة بينهما لأن ابن سينا يطلق اسم الملائكة على العقول السماوية — رأينا أن حجة الفلاسفة المسيحية قذفاق دألبرت الأكبر» في تزويد التفكير اللاهوتي اللاتيني بفكرة جديدة ، هي فكرة الخالق الإلهي المستمر المخالف لما نشهده في عالم الحس . لكن يجب القول أيضاً إنه لم يفتق أستاذه في هذه الناحية إلا بفضل معرفته لفلسفة ابن رشد .

* * *

وإذا كان أنباع الأفلاطونية الحديثة وفلاسفة المسلمين قد أخطأوا سييلهم في مشكلة الخالق فالسبب يرجع في ذلك ، حسب وجهة نظر ابن رشد ،

Duhem Systèrne du Monde T. V. P. 432 .

(١)

Sent. disp XIV p.1

(٢)

إلى أنهم اعتقدوا أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد . ولذلك اضطروا إلى القول بأن المعلول الأول يحتوى على نوع من الكثرة . لكن ليس ثمة موجب لهذه الكثرة ، ونحن نعلم عن أية كثرة يتحدثون إنهم يفرقون بين الماهية والوجود ، ولذا يرى ابن رشد في نهاية الأمر أن نظريتهم في الفيض ليست إلا خرافة وأسطورة ^(١) ، وأنها أضعف من آراء المتكلمين . كذلك يقول إن هذه الآراء منافية للفلسفة الحقة ، ولا تقوم على أساس فلسفي ، وقد كان يلزمهم ضرورة أن يقال لهم من أين جاءت في المعلول الأول كثرة ، وكما يقولون إن الواحد لا يصدر عنه كثير . كذلك يلزمهم أن الكثير لا يصدر عن الواحد ، فقولكم إن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد يناقض قولكم إن الذي صدر عن الواحد الأول شيء فيه كثرة ... والعجب كل العجب كيف خفي هذا على أبي نصر وابن سينا؛ لأنها أول من قال هذه الخرافات فقلدهما الناس ، ونسبوا هذا القول إلى الفلاسفة ... وهذه كلها خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين ، وهي كلها أمور دخيلة في الفلسفة ليست جارية على أصولهم ، وكلها أقاويل ليست تبلغ مرتبة الإقناع الخطابي فضلا عن الجدل . ولذلك يحق ما يقول أبو حامد في غير ما موضع من كتبه إن علومهم الإلهية هي ظنية . ^(٢) لكن سرعان ما يهاجم ابن رشد أبا حامد الغزالي ويلومه على أنه أظهر فرجه عندما وقع على هذه السقطة فافترضها ، لكي يدحض جميع الفلاسفة . كذلك يأخذ عليه أنه لا يتأتى عندما يظهر سروره لعدم فكرة لا تنسب إلا إلى هذين الفيلسوفين ، ويعني بهما الفارابي وابن سينا . ^(٣) .

(١) تهافت التهافت طبعة بيروت ص ٢٥٠ : فهذا كله هذيان وخرافات ، وأصل هذا أنهم لم يفهموا كيف يكون الواحد علة على مذهب أرسطوطاليس .

(٢) نفس المصدر ص ٢٠٤ [226-204 III] .

(٣) نفس المصدر ص ٢٤٩ : « فأبو حامد لما ظفر بهذا "بوضع فاسد منسوب إلى الفلاسفة" »

٥ - نظرية الفيض مناقضة لفلسفة ابن رشد

١ - الماهية والوجود :

سبق أن قلنا إن نظرية الفيض مرتبطة ، في نظر الفارابي وابن سينا ، بالتفرقة بين الماهية والوجود ، وإنها وليدة تفرقة أخرى نجدها لدى المتكلمين ، وهي الخاصة بتقسيم الوجود إلى واجب ويمكن^(١) . فكيف يعقل أن يكون ابن رشد من أنصار نظرية الفيض ، مع أنه يرفض تفرقة ابن سينا بين الماهية والوجود ؟ لقد كان شارحاً أميناً لأرسطو في هذه النقطة . ولهذا نراه يرفض هذه التفرقة . فإن أرسطو لم يفرق بين هذين الأمرين ، لا في الكائنات التي تخضع للكون والفساد ، ولا في العقول المفارقة التي تعد لديه محركات غير متحركة للأفلاك السماوية . إن الكائنات التي توجد في العالم الأرضي تتكون لديه من « مادة » و « صورة » ، والصورة هي التي تجعل المادة موجودة بالفعل ، بعد أن كانت موجودة بالقوة . أما المادة السماوية فهي تختلف عن المادة الأرضية في أنها توجد بالفعل بحيث يحركها محرك غير متحرك .

وعلى عكس ذلك جاء الفارابي يفرق بين الماهية والوجود في جميع الموجودات ما عدا الله أو واجب الوجود . وقد حدد هذه التفرقة كما رأينا بمناسبة المعلوم الأول . وإنا لنجد أوضح تعبير عن هذه التفرقة لدى الإمام الغزالي . فعلى الرغم من أن هذا الفيلسوف كان يبين تهافت آراء هؤلاء الذين زعموا أنهم من أتباع الفلسفة الأرسطوطاليسية عند كلامه عن نظرية

== ولم يجد مجيباً [بحيث] بجواب صريح سر بذلك ، وكثيراً لالحالات اللازمة لهم ، وكل بحر بالخلاء يسر . ولو علم أنه لا يرد به على الفلاسفة لما فرح به ١ ، [249 p 214 ، III] .
(١) انظر ص ٨٥ من هذا الكتاب .

الفيض ، فإنه يحدد صيغة هذه التفرقة التي تعد نتيجة منطقية لتفرقة المتكلمين بين الواجب والممكن. فهو يصف الازدواج في جميع الموجودات ما عدا الله في مثل هذه العبارات^(١) : إذا اعتبرت من حيث الماهية فهي ممكنة الوجود ، وإذا اعتبرت من حيث سببها فهي واجبة الوجود . وحقيقة إن كل ما هو ممكن في ذاته واجب الوجود بغيره . وإذن يمكن الحكم عليها من ناحيتين : إما على أنها ممكنة ، وإما على أنها واجبة . أما من حيث أنها ممكنة فهي بالقوة ، وأما من حيث أنها واجبة فهي بالفعل . . . وحينئذ فهي تحتوى على الكثرة ؛ فهناك شيء مماثل للمادة ، وشيء آخر مماثل للصورة . أما ما يشبه المادة فهو الإمكان ، وأما ما يشبه الصورة فهو الوجود الذي تكتسبه المخلوقات من غيرها .

فهذا الازدواج بين الماهية والوجود الذي يقرره أتباع الأفلاطونية الحديثة من فلاسفة المسلمين يقابل الازدواج بين المادة والصورة ، والقوة والفعل في مذهب أرسطو . والمعلول الأول يتضمن هذه الأنواع الثلاثة من الازدواج . وقد رأينا كيف اعتمد ابن سينا على هذه التفرقة لكي يفسر لنا طبيعة الفيض^(٢) .

وإذن فما لا سبيل إلى إنكاره أنه لا يمكن التسليم بنظرية الفيض إلا بشرط التسليم بالتفرقة بين الماهية والوجود . لكننا نعلم ، على وجه التحقيق ، أن ابن رشد لا يرتضى هذه التفرقة . ولذا فمن المستحيل منطقياً أن يرتضى نظرية الفيض . وقد سبق أن استشهدنا بنصوص عديدة أكيدة تبين لنا موقفه الصريح من تلك النظرية . ولنا أن نستشهد الآن بنصوص أخرى يهدم فيها ابن رشد التفرقة بين الماهية والوجود . والواقع أن هذه

Duhem Syst. du Monde pp. 472-473

(١)

(٢) انظر ص ٨٧ من هذا الكتاب .

النصوص الجديدة تهدف إلى تعصيد موقف ليس في حاجة إلى تعصيد في حقيقة الأمر . لكن إذا نحن أوردنا هذه النصوص ، فإننا لا نرمي إلا إلى تقديم حجج مضادة تدعو إلى تفكير هؤلاء الذين زعموا أن فيلسوف قرطبة كان من أنصار نظرية الفيض ، أى من أمثال « مونك » ، و« رينان » . ونلاحظ هنا أن النصوص الرشدية التى تتصل بمسألة التفرقة بين الماهية والوجود كثيرة العدد . غير أننا لا ننتوى أن نستطرد في ذكرها جميعاً ؛ بل سنكتفى بالإشارة إليها إشارة موجزة ؛ إذ أن النطاق الذى حددناه لهذا الكتاب لا يتيح لنا أن نورد فقرات كاملة ثم نشفعها بالتحليل والتفسير . وأيا كان الأمر فإن أبا الوليد يكشف لنا عن الخطأ الذى انقاد إليه ابن سينا ، عندما يشير إلى أن التفرقة بين الماهية والوجود لا تقوم على أساس ما . فقد أخطأ ابن سينا عندما ظن أن هذه التفرقة ، التى يمكن تقريرها بحسب المنطق ، يجب أن تتحقق بحسب الواقع ، « وليس كذلك الوجود ؛ لأنه ليس صفة زائدة . . . وإن دل على معنى زائد على الذات فعلى أنه معنى ذهنى ليس له خارج النفس وجود إلا بالقوة . »^(١)

ونقول بعبارة موجزة إن هذا هو النقد الجوهرى الذى يهدف به أبو الوليد إلى هدم نظرية ابن سينا في هذه المسألة . فهو يرى من العجيب أن مثل هذا الرجل قد وقع في مثل هذا الخطأ البالغ ، وهو يرجع ذلك إلى أن ابن سينا قد استمع إلى ما يردده المتكلمون ، فزج بين أقوالهم وبين آرائه ؛ في حين يؤكد أبو الوليد أن الوجود والماهية يدلان على الذات نفسها ولكن باعتبارين مختلفين ، ولا يعبران عن استعدادين مضافين إلى الذات . فابن رشد لا ينكر إمكان التفرقة العقلية بين الماهية والوجود ،

(١) تهافت التهافت نفس الطبعة ص ٢٣٠ وانظر أيضاً

Rougler, la Scolastique et le Thomisme, Préface, XXIII .

(٨ - نظرية المعرفة)

تسكن القول بأنها توجد حقيقة شيء لا يقبله العقل . وأخير فإن استخدام هذه التفرقة الخاطئة أساساً لتفسير الخلق ليس معناه إلا التسليم بفكرة أخرى أشد خطأ ، وهي نظرية الفيض التي تتنافى مع العقل والشرع معا . وهكذا ندرك لماذا كان فيلسوف قرطبة ينظر إلى نظرية الفيض على أنها إحدى الخرافات .

هذا إلى أنه هدم دليل المتكلمين الذي يعتمد على التفرقة بين الماهية والوجوده للبرهنة على وجود الله ، وهو الدليل المسمى بدليل الممكن والواجب . فهو يرى أن فكرة الإمكان التي تعد محورا لهذا الدليل أكثر اتفاقاً مع رأى هؤلاء الذين يذهبون إلى أن العالم وجد بمحض الصدفة ، بدلا من أن تكون أساساً للبرهنة على وجود الخالق^(١) ، ولكن إذا رفض أبو الوليد هذه التفرقة في الأشياء المخلوقة فإنه يتجنب الوقوع في مثل هذا التناقض الذي وقع فيه المتكلمون . وإذا كانت الماهية توجد حقيقة بصرف النظر عن الفعل الذي يؤدي إلى وجودها ، فأى كمال أو شرف يمكن أن تسكتسبه عن طريق هذا الوجود ؟ ويعتقد جوتييه ، أن ابن رشد كان محقاً في تجنب هذا التناقض وأنه وجد حلاً أكثر جرأة لهذه المشكلة . والحق أن التفرقة بين الماهية والوجود ليست إلا صدى خافتا جداً للرأى القائل بأن المادة الأولى سابقة لوجود الصور ، وهذا معناه قدم العالم^(٢) . غير أن ابن رشد يرى ، على عكس ذلك ، أن الله يخلق المادة وصورتها في آن واحد^(٣) .

ب — فسرته عنه نشأة الكون

إن فكرة ابن رشد عن نشأة الكون لا تشبه في شيء فكرة أتباع

(١) مناهج الأدلة طبعة ميونخ ص ٣٩ ، ٤٠ وطبعة الأنجلو المصرية ص ١٤٥ ، ١٤٦ .

(٢) هذا هو ما يريد أرسطو عندما يقول بقدم المادة الأولى ، وهذا هو ما وقع فيه بعض المعتزلة عندما قالوا بأن العدم مادة .

(٣) فيما يتعلق بالخلاف بين ابن رشد وابن سينا في مسألة التفرقة بين الماهية والوجود =

الأفلاطونية الحديثة من المسلمين عن هذا الموضوع. وقد عرض هذه النظرية في رسالته عن مادة الجرم السماوى . وقد قال : دوم ، (١) : «حقا ما أجمل رسالة مادة الجرم السماوى . وإن الإعجاب الذى أحاط به اللاتينيون ليس مفرطا بحال ما . ذلك أن ابن رشد يضارع أستاذه [أرسطو] بصرامة تفكيره ، وترتيب أقيسته ، ووضوح صيغته وإيجازها . ، والحق أن نظرة أتباع الأفلاطونية الحديثة إلى السكون تنسق على أكل وجه مع نظريتهم فى الفيض . أما نظرة ابن رشد ، فهى تعبير صادق عن رأى أرسطو فى السكون . ولذا لم يمكن ممكن أن تنسق نظريته هذه مع نظريتهم . وذلك يرجع إلى أن نظرية الفيض كانت من ابتكار الفارابى وابن سينا . فمثلا يخصص الفيلسوف الأخير منهما عقلا مفارقا ونفسا لكل فلك من الأفلاك السماوية . فهو يقول إن المحرك الأدنى للسموات ليس قوة طبيعية ولا عقلا ، لكنه نفس ، ومحركها الأقصى عقل . كذلك يذهب إلى أن الله ليس هو المحرك الأول ؛ بل هذا المحرك هو العقل الأول الذى يأتى مباشرة بعد الله عن طريق الفيض ثم هو ينسب هذا الرأى إلى أرسطو . لكن لاسيلا إلى قبول هذا الزعم . فى الواقع كان ابن سينا يعتقد أن مادة الأجسام العلوية من نفس النوع الذى تنتهى إليه مادة الأجسام الأرضية . فى رأيه تتكون الأجرام السماوية من مادة . وصوره ، كما هى الحال تماما بالنسبة إلى الأجسام التى تخضع للسكون والفساد . وعلى خلاف ذلك نرى أن ابن رشد أكثر اتباعا للمذهب الأرسطوطاليسى من الفارابى وابن سينا . فهو يرى أن المادة السماوية من جنس مختلف عن مادة العالم الأرضى . فليست المادة الأولى موجودة بالقوة كشأن المادة الثانية . وينتهى فيلسوفنا إلى القول بأن كل فلك سماوى ليس مكونا من مادة وصوره ، أى من جسم ونفس ؛ بل هو كائن غير مركب لا يقبل

== انظر الكتاب الهام للأستاذ روجيه المشار إليه ، الجزء الثانى ، القسم الأول ، الفصل السادس .

Duhem, Système du Monde T. iv P. 535. ،

(١)

القسمة ؛ أما العقل السماوى الذى يحرك هذا الفلك فهو لا يوجد فى الفلك نفسه ؛ بل هو منفصل عنه تماماً ؛ بل لو شاء المرء لقال إن الفلك السماوى يتألف من مادة وصورة على أن الجرم السماوى هو المادة ، والمحرك المنفصل عنه هو الصورة . لكن يجب ألا يتخذ المرء نفسه بالمقابلة التى يقرها ابن رشد بين الذوات العلوية وبين الذوات التى تخضع للسكون والفساد^(١) . وحقيقة يقول هذا الفيلسوف فى كتابه «تهافت التهافت» : «وليس يلزم من كون السكره لها جهات محددة أن تكون غير بسيطة ؛ بل هى بسيطة من حيث أنها غير مركبة من صورة ومادة .»^(٢) فالتركيب بين الصورة والمادة فى شئ ما دليل على أنه قابل للفساد . أما العقل المفارق الذى يطلق عليه فيلسوف قرطبة اسم العقل أو النفس ، دون تفرقة ، فلا يهدف إلى المحافظة على وجود الجرم السماوى . فإذا كان لهذا الجرم نفس أو عقل فليس وجود هذه النفس أمراً ضرورياً بل شرف أو كمال .^(٣) وهذا يتسق مع آرائه فى الخالق الإلهى المستمر المباشر ، كما أنه لا يدل قط على قدم الأجرام السماوية ، كما قد يتوهم بعضهم ؛ لأنه يصرح بأن السماء محدثة بنوع آخر من الحدوث ، أى أنها مخلوقة من العدم ، ويبقى بعد ذلك أنه اتهم ابن سينا صراحة بأنه ابتدع نظرية خاصة فى طبيعة الجرم السماوى . وهى التى تقول بأن الصورة أو نفس الفلك تتحد بمادته^(٤) .

(١) تهافت التهافت طبروت ص ٢٣٩ (III, 188 P. 239) : «والقول بأن الجسم السماوى مركب من صورة وهوى ، كسائر الأجسام ؛ هو شئ غلط فيه ابن سينا على المشائين ، بل الجرم السماوى عندهم جسم بسيط ، ولو كان مركباً لفسد عندهم ، ولذلك قالوا فيه إنه غير كائن ولا فاسد ، ولا فيه قوة على التناقضين .

(٢) تهافت التهافت طبعة بيروت ص ٢٤٣ [III, 200]

(٣) تهافت التهافت طبعة بيروت ص ٢٧٠ (IV, 17.) : «أما قوله إن كل جسم مركب من هوى وصورة فليس هو مذهب الفلاسفة فى الجرم السماوى . . وإنما هو شئ انفرد به ابن سينا ؛ لأن كل مركب عندهم من هوى وصورة محدث ، مثل حدوث البيت والحزانة ، والسماء عندهم ليست محدثة بهذا النوع من الحدوث»

(٤) نفس الكتاب ص ٢٩٩ (v. 22 P. 299)

وقد اختلف رأى د توماس الأكويني، فيما يتصل بعدد المحركات التي يحددنها لكل فلك سماوى^(١). فلنحاول الكشف عن السبب الذى أدى إلى اختلاف رأيه فى هذه المسألة؛ وليس ذلك بالأمر العسير. ذلك أنه عندما يتكلم عن محركين لكل فلك سماوى، أحدهما متصل به والآخر منفصل عن الفلك، فإنه يتبع ابن سينا. أما إذا تحدث عن محرك واحد منفصل عن الفلك فإنه يسير على هدى ابن رشد. غير أن هذا التارجح ينتهى به إلى تفضيل رأى ابن سينا. ويقول دوهم: (٢) «وقد التزم [توماس الأكويني] هذا الرأى فى آخر حياته العلمية، كما التزمه فى بدئها، وهو الرأى الذى قال عنه أستاذه «ألبرت الأكبر» إنه رأى جنونى». وإذا اتفق لتوماس الأكويني أن يعرض رأى ابن رشد القائل بأن «صورة، الجرم السماوى عقل مفارق يقوم مقام المحرك لهذا الجرم»^(٣) فإن السبب الوحيد الذى يحفز به إلى ذلك هو أنه يريد دحض إحدى الأفكار التي يعضدها هذا الرأى. ويقول «دوهم، أيضا»: «إن صاحب كتاب الخلاصة اللاهوتية لا يريد أن ينظر المرء إلى الجرم السماوى كما لو كان مجرد مادة يعد العقل المفارق صورة لها، بحيث تكون حركة لهذا الجرم نفسه، وإنما يريد أن تكون السماء مكونة من مادة وصورة، وأن تكون هذه الصورة، أيا كانت طبيعتها، متميزة عن العقل المفارق».

ومعنى ذلك بعبارة أدق هو أن «توماس الأكويني» يريد الاحتفاظ بنظرية ابن سينا عن السكون مهما كلفه الأمر، وهى نظرية تقوم على أساس التفرقة بين الماهية والوجود فى كل عقل مفارق. غير أن «الأكويني» ينسى أن هذه التفرقة إنما قررت لتفسير فيضان نفس الفلك السماوى وجسمه، عندما يفكر العقل المفارق تارة فى وجوده الذى يشبه الصورة،

Duhem, Système du Monde T. V. PP 556 - 560.

(١)

Sum. Theol. 1. q. LXVI art c2 (٣)

(٢) نفس المصدر ص ٥٥٩.

وتارة في ماهيته التي تشبه المادة . أما ابن رشد فيتجنب التسليم بنظرية الفيض ؛ لأنه يهدمها من أساسها برفضه التفرقة بين الماهية والوجود ، وبتمنيده لنظرة في الكون ليس ثمة شبه بينها وبين نظرية ابن سينا . وإذن فتوماس الأكوينى يناقض نفسه ، لأنه يرتضى نظرية في الكون تقرّب على نظرية الفيض التي يهاجمها ويبين فسادها .

ثم نراه يزعم بعد ذلك أن ابن رشد قد غير آراءه في هذه المسألة . فهو يقول : « إنه [ابن رشد] . . يقول إن هناك سببا واحدا يحرك الجرم السماوي باعتبار أنه سبب فعال ، وسبب غائي ، وتلك فكرة خاطئة جدا . . لكنه يسلّم في تفسيره للكتاب الحادي عشر لما وراء الطبيعة بوجود محركين أحدهما متصل بالسما ، وهو الذي يسميه نفس السماء ، والآخر منفصل عنها وهو الذي يحركها باعتباره سببا غائيا^(١) ، والحق أن فيلسوفنا لم يبدل رأيه في هذه المسألة قط ، وإنما يستخدم مصطلح العقل ومصطلح النفس دون تفرقة . أما العقل المفارق الذي يتحدث عنه في تفسير ما وراء طبيعة فهو الله .

ح - الخلق منه العدم :

إن فكرة الخلق من العدم ، وعلى غير مثال من عالم الحس ، هي التي تتيح لنا أن ندرك معنى القدم الذي ينسبه ابن رشد إلى الأفلاك السماوية وإلى عقولها . فانه يخلق هذه الموجودات خلقا أبديا ، بمعنى أنه خلقها في غير زمن . وتلك هي الطريقة التي يرتضيها هذا الفيلسوف للتوفيق بين فكرة أتباع الانلاطونية الحديثة وبين نظرية أرسطو . ذلك أن فلاسفة الإسلام قالوا ، على غرار المتكلمين ، بأن الأفلاك وعقولها إنما كانت مخلوقة لأنها ممكنة . لكن ابن رشد يفسر أرسطو تفسيراً يتفق مع الحقائق الدينية .

Quaest. disp. de spirit. Creat. art VI cité par Duhem, ouv. (١)
cité T. V. PP 556 - 557.

التي تقرها الديانات الثلاث الكبرى ، عندما يقول إن الأفلاك وعقولها ،
وإن كانت مخلوقة ، فهي واجبة الوجود بغيرها ، ومخلوقة في غير زمان .
وهو يعتقد بعد ذلك أنه أنقذ مذهب أرسطو من كل هجوم . لكن
الحقيقة هي أنه قد حور هذا المذهب تحويراً قلبه رأساً على عقب ؛ إذ أنه
يقدم لنا مذهبا جديدا كل الجدة ، وجديراً بأن ينسب إليه وحده . فهو ليس
من أتباع الأفلاطونية الحديثة ؛ لأنه يفهم فكرة الخلق فهما مخالفا تماما لفهم
كل من الفارابي وابن سينا . كذلك ليس ابن رشد أرسطو طاليسيا حقيقيا ؛
لأنه يرى أن الله خالق كل شيء . لكن ليس هذا الخلق فيضا تدريجيا ،
للعقول ؛ بل الله وحده هو خالق الجواهر والعقول المفارقة الأخرى ،
باعتبار أنها أسباب ثانوية لا تستطيع خلق الماهيات . فالله يخلق هذه
الأسباب كلها في آن واحد ، وهو الذي يخلق نتائجها .

ويمكن القول بأن كلا من نظرية الخلق الإلهي المستمر الذي لا يخضع
لفكرة الزمن ، ولا يحتاج إلى مادة سابقة ، ونظرية الأسباب الثانوية
هما من أشد النظريات ابتكارا عند ابن رشد . ومن العجيب حقا أن يضع
« توماس الأكويني » يده على كل من هاتين النظريتين ، مع احتفاظه دائماً
بالتفرقة بين الماهية والوجود ، تلك التفرقة التي استخدمها الفارابي وابن سينا ،
في تفسير الفيض التدريجي للعقول السماوية ، استخداما محكما ، والتي تنتهي
إلى القول بأن الخلق يتم عن طريق الطفرة ، وأنه منفصل الحلقات بعضها
عن بعض .

وإذا نحن استثنينا هذا التحوير العميق الذي أدخله ابن رشد على آراء
أرسطو في تركيب الكون ، أمكننا القول ، على نحو ما ، بأنه ظل أقرب
الفلاسفة المسلمين إلى التقاليد الأرسطوطاليسية في هذا الصدد . فليست
الأجرام السماوية شبيهة بالنقط الهندسية ، وإنما هي موجودات حية . وإذن
تحتوي الأجرام السماوية على نفوس أو عقول ، وكلا التعبيرين سواء في

نظر أبي الوليد . وهذه العقول أكثر كمالاً من النفس الإنسانية . لكن هل النفس خاصة بالجرم السماوي أم بالفلك ؟ لم يكن أرسطو واضح الرأي في هذه المسألة^(١) في حين أن رأى ابن رشد لا لبس فيه . فلتن رأى أن السماء تشبه أن تكون حيواناً فإنه لا يذهب إلى حد التسليم بالفكرة الأفلاطونية . ذلك أن للسماوات نفوساً لا تشبه نفوس الحيوان في شيء ، لأنها منفصلة عنها . وإذا كان ابن سينا قد قال بأن نفوس الأفلاك السماوية تستطيع التخيل ، فأبو الوليد يختلف عنه في هذه الناحية ، ويقرر أن للعقول السماوية إدراكاً لا يشبه إدراكنا إلا من جهة اشتراك الاسم فقط^(٢) . وهو ينسب إليها كلا من الإدراك العقلي والإرادة^(٣) . وكل كائن يتصف بالإرادة والإدراك لا بد أن يوصف بالحياة أيضاً^(٤) .

ويتفق ابن رشد مع أرسطو في القول بأن هناك عدداً من المحركات غير المتحركة ، أو من العقول المجردة من المادة ، بقدر عدد الأفلاك في السماوات^(٥) . والعقل الأول [الله] هو أعلى مرتبة من جميع العقول المفارقة الأخرى . ويفسر أبو الوليد هذا السمو بأنه هو الذى يخلق من

(١) Hamelin, *Système d' Aristote*, P. 356.

(٢) تهافت التهافت ط بيروت ص ٥٠٠ ، ٥٠١ [XVI, q. PP. 500 - 501] وبالجملة إن كانت عالمة فاسم العلم مقول على علمنا وعلمها باشتراك الاسم . . . والذى يلزم عن أصول القوم أن الأجرام السماوية لا تتخيل أصلاً ؛ لأن هذه الخيالات ، كما قلنا ، إنما هي لموضع السلامة سواء كانت عامة أو خاصة ، وهي أيضاً من ضرورة تصورنا بالعقل . ولذلك كان تصورنا كائننا فاسداً ، وتصور الأجرام السماوية إذ كان غير كائن ولا فاسداً ، فيجب ألا يفترق بخيال ، ولا يستند إليه بوجه من الوجوه . ولذلك ليس ذلك الإدراك لا كتاباً ولا جزئياً ، بل يتحد هناك العلمان ضرورة . . . »

(٣) تهافت التهافت ص ١٨٨ [III, 84, P. 188] .

(٤) نفس المصدر ص ١٨٩ [III, 86, P. 189] « فإذا تأمل الإنسان هذه الأفعال والتدبيرات اللازمة للثقة عن حركات السكواكب ، ورأى السكواكب تتحرك هذه الحركات ... علم أن هذه الأفعال المحدودة إنما هي عن موجودات مدوثة حية ذات اختيار وإرادة . »

(٥) « دوم » نفس المصدر ، المجلد الرابع ص ٥٥٣ .

غير مادة سابقة ودون فيض تدريجي . كذلك يرى فيلسوفنا أن هناك سبعة كواكب لها حركاتها الخاصة التي تندمج في الحركة العامة للسماء . ولكل فلك من أفلاك هذه الكواكب عقل يحركه ويشرف عليه ، وسلمان هذا العقل مستمد من الله . ويشبه ابن رشد خضوع هذه العقول السماوية لله بخضوع أمراء الجيش الذين يستمدون سلطانهم من رئيس واحد . وقد هرب عن ذلك بقوله : « وإذا اعتبر الإنسان أمرا آخر ، وهو أن كل واحد من الكواكب السبعة له حركات خادمة لحركته الكلية ذوات أجسام تخدم جسمه الكلي ، كأنها خدمة يعتنون بخادم واحد ، علم أيضاً على القطع أن جماعة كل كوكب منها أمرا خاصا بهم رقبيا عليهم ، من قبل الأمر الأول ، مثل ما يعرض عند تدبير الجيوش أن يكون منها جماعة جماعة ، كل واحد منها تحت أمر واحد ، وأولئك الأمرون ، وهم المسمون العرفاء ، يرجعون إلى أمير واحد ، وهو أمير الجيش ، كذلك الأمر في حركات الأجرام السماوية التي أدرك القدماء من هذه الحركات ، وهي نيف على الأربعين ، ترجع كلها إلا سبعة أمرين . وترجع السبعة أو الثمانية على اختلاف بين القدماء في عدد الحركات ، إلى الأمر الأول سبحانه .. »^(١)

إذن يذهب ابن رشد إلى كثرة عدد الحركات والحركات ، وإلى أن هناك سبعة من العقول المفارقة الكبرى . ويكشف لنا هذا عن استقلاله في الرأي عن أتباع الأفلاطونية الحديثة من المسلمين الذين كانوا يقولون بوجود تسعة أو عشرة عقول مفارقة تأتي في مرتبة ١ بعد الله^(٢) . وهو يطلق على هذه العقول المفارقة اسم الملائكة ، ويعترف ، في الوقت نفسه ، أن طريقة خلق الملائكة أسمى من أن يدركها العقل الإنساني ، أي الخلق من عدم وفي غير زمن . ولهذا نجد يقول^(٣) : « وأنت تعلم أنه إذا كان الأمر هكذا

(١) تهافت التهافت ط بيروت ص ١٩١ ، ١٩٢ [III, 88, P 191, 192] .

(٢) Munk. Guide des Egarés. III PP. 51 - 62.

(٣) تهافت التهافت . نفس الطبعة . ص ١٩٣ . [III, 90, 91 P. 193] .

فإنه يجب ألا تكون خلقة هذه الأجسام ومبدأ كونها على نحو كون الأجسام التي ههنا ، وإن العقل الإنساني يقصر عن إدراك كيفية ذلك الفعل ، وإن كان يعترف بالوجود . فمن رام أن يشبه الوجودين أحدهما بالآخر ، وأن الفاعل لها فاعل بالنحو الذي توجد القاعات ههنا فهو شديد الغفلة عظيم الزلة .^(١) وإذا قيل لابن رشد ، فما المبدأ الذي يميز هذه الذوات المفارقة بعضها عن بعض ، أجاب بأنها تفرق تبعاً لمرتبها في شرف الوجود بالنسبة إلى الله « فاعتقدوا . . . أن تلك المبادئ المفارقة ترجع إلى مبدأ واحد مفارق هو السبب في جميعها . . . وأن العقول تتفاضل بحسب حالها منه في القرب والبعد . . . »^(٢)

ففي الجملة نرى أن نظرية ابن رشد عن السكون لا تشبه في شيء تلك التي ارتضاها فلاسفة المسلمين الآخرين ؛ إذ بين هاتين النظريتين فارقان أساسيان يمكن تلخيصهما على هذا النحو :

١ — يرى أتباع الأفلاطونية الحديثة أن المحرك الأول الذي لا يتحرك ليس هو الله ، وإنما هو المعلول أو المبدع الأول ، وهو موجود يحتل مكاناً وسطاً ، بين جميع الموجودات ، يأتي في المرتبة التالية لوجود الله .^(٣) أما ابن رشد فيرى على عكس ذلك أن الله هو المحرك الأول ، كما كان يقول أرسطو ، وأنه هو الذي يخلق كل شيء ، ودون وساطة .

٢ — لما اعتمد ابن سينا على التفرقة بين الماهية والوجود ، عضد الرأي القائل بأن نفس الفلك السامى وجسمه يفيضان من كل عقل مفارق . لكن أبا الوليد يرفض هذه النظرية ، ويرى أن لكل فلك سامى عقلاً مفارقاً

(١) نفس المصدر ص ١٩٣ (III, 90, P. 193)

(٢) نفس المصدر ص ٢١٧ (III, 139 - P 217) .

(٣) وقد اتهم ابن رشد أبا حامد الفزائى بأنه عضد هذه الفسكرة في كتابه « مشكاة الأنوار » ، وهي فسكرة المطامع — انظر مشكاة الأنوار . طبعة الدار القومية للطباعة والنشر سنة ١٩٦٤ ص ٩١ .

هو محرك الخاض الذي لا يتحرك ، وجميع المحركات الخاصة غير الحركة
تخضع لمحرك آخر غير متحرك ، وهو الله سبحانه .

إذن لنا أن نتساءل آخر الأمر ، لماذا لم يقل هذا الفيلسوف بنظرية
أفلاطونية حديثة في السكون ، مع أنه قد قيل إنه من أنصار نظرية الفيض ؟
ليس الجواب عسيرا . فإن فيلسوفنا لم يكن قط من أتباع الأفلاطونية الحديثة .

٥ - نظرية المعرفة :

أما فيما يتعلق بنظرية المعرفة فإن ابن رشد يظل بعيدا عن آراء ابن سينا .
ولن نشرع في بيان أوجه الخلاف بين نظرية المعرفة الإشراقية ، كما كان
يتصورها الرئيس بن سينا ، وبين نظرية المعرفة العقلية التي ارتضاها
فيلسوفنا ، ذلك أن الباب الثالث من كتابنا هذا ليس إلا ردا على هؤلاء
الذين حرّفوا نظريته في المعرفة وسووا ، دون جهد أو بحث ، بينها وبين
نظرية المعرفة لدى أتباع الأفلاطونية الحديثة من المسلمين .

اِقْسَمُ الثَّانِي

نَظَرِيَّةُ الْعَالَمِ الْإِلَهِيِّ

الفصل الأول

العلم والذات الإلهية

١ — تمهيد

إن نظرية العلم الإلهي إحدى المسائل الرئيسية في فلسفة ابن رشد . فمن حيث ترتيب الموجودات يحتل الله أشرف المراتب ، وهو فعل محض حسب المصطلحات الأرسطوطاليسية ، وذات عاقلة لها صفاتها الخاصة التي تختلف نسبتها إليها عن نسبة الصفات الإنسانية إلى ذات الإنسان . فالعلم إحدى الصفات الإلهية ، وهو شيء واحد مع الذات في نظر ابن رشد . وقد طبق هذا الفيلسوف مبدأه المشهور ، الخاص بالتفرقة الحاسمة بين عالم الغيب والشهادة ، على صفة العلم . ولقد رأينا كيف استخدم أبو الوليد هذه التفرقة بمهارة نادرة وجديرة بالإعجاب في حل جميع المشكلات الدينية على وجه التقريب^(١) فإذا وجدنا أنه يفرق تفرقة حاسمة فاصلة بين العلم الإلهي والعلم الانساني ، فيجب أن نعلم أنه إنما يريد حل جميع الشبه الفلسفية التي تتصل بالعلم الإلهي على أساس تلك التفرقة .

ولنسارع بأن نضرب مثلاً يبين لنا كيف استعان بهذه التفرقة لحل إحدى المشكلات التي أثارها بين الفلاسفة وخصومهم جدلاً لا يكاد يقف عند حد . فإن فلاسفة المسلمين ، الذين زعموا أنهم شراح أرسطو ، وتلاميذ

(١) أنظر كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، وانظر مقدمتنا لهذا الكتاب في نقد مدارس علم الكلام مطبعة الإنجلو المصرية سنة ١٩٥٥ . وقد كتبنا هذه المقدمة كدوااسة جديدة ، بعد فراغنا من نظرية المعرفة عند ابن رشد .

ابن رشد الأدعياء من اللاتينيين ، كانوا يؤكدون أن الله لا يعلم الجزئيات ؛ فهو يحمل الأفراد ، لأنه لا يعلم إلا الأشياء العامة أو المعاني . وقد نسب إلى ابن رشد ، منذ القرن الثالث عشر الميلادي ، أنه من القائلين بهذا الرأي ، وأن أتباعه المزعومين قد أخذوه عنه . لكننا نرى أن السبب في هذا الخلط يرجع إلى أن هؤلاء الاتباع لم يتبينوا أهمية التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة ، أى بين العالم الإلهي والعالم الإنساني ؛ بل نستطيع القول إن مؤرخي فلسفة العصور الوسطى زمايالون يعتقدون ، في أيامنا هذه ، أن ابن رشد كان يقرر أن الله لا يعلم شيئا عن الأفراد والجزئيات . وهذا الزعم يبدو في نظر المستشرقين ، ومن يسلك سبيلهم من الشرقيين ، حقيقة لا تقبل الجدل ، أو يمكن أن توضع ، في الأقل ، موضع الفحص والمناقشة . لكن هذا الزعم شيء وحقيقة الأمر في رأى ابن رشد شيء آخر . ذلك أن أبا الوليد يختلف عن هؤلاء الاتباع الذين لم يحسنوا الاطلاع على فلسفته اختلافا تاما ، من جهة أنه يؤكد أن الله يعلم الجزئيات بنوع من العلم الذى لا يشبه علمنا في شيء ألبتة . وإنما كان الأمر كذلك ؛ لأن العلم الإنساني نتيجة لوجود الأشياء الخارجية ، في حين أن العلم الإلهي سبب في وجود هذه الكائنات . وسنرى فيما بعد كيف استطاع « توماس الأكويني » أن يفيد أكبر قائمة من التفرقة الرشدية بين عالم الغيب والشهادة ، وكيف أن طريق التنزيه لديه [voie de négation] ليست سوى نسخة مكررة من تلك التفرقة سألقة الذكر^(١) .

حقا إننا لم نضرب هنا إلا مثالا واحدا لطريقة استخدام هذه التفرقة .

(١) لقد تتبع « توماس الأكويني » ابن رشد في حل هذه المشكلة - أرجع إلى : De Veritate , q. 11 art. 5 : « يقول بعضهم إن الله لا يعلم الجزئيات ؛ لأنهم يريدون الملائكة بين العقل الإلهي والعقل الإنساني » وأرجع أيضا إلى الخلاصة اللاهوتية :

[Sum. Theol. Prima pars. q. 14 art 2 ad 3 um.

غير أننا سنجد مناسبات عديدة لضرب أمثلة أخرى خلال بحثنا ؛ وللفت النظر إلى مقدار ما أخذه الدكتور الملائكى [كما يسمونه] من فلسفة ابن رشد . أما الآن فيكفى أن نحصر أنفسنا في مسألة العلم الإلهى لى نحاول بيان أوجه الشبه الشديدة بين هذين المفكرين . وما يثير العجب حقيقة أن جميع المشاكل التى تثيرها مسألة العلم الإلهى قد حددت بنفس العبارات ، بنفس الترتيب تقريباً ، لدى كل من ابن رشد و د توماس الأكوينى ، . وأكثر من ذلك مدعاة إلى العجب أن الحلول التى اهتدى إليها فيلسوف قرطبة هى ، فى أغلب الأحيان ، الحلول التى سيجدها المرء فيما بعد عند د توماس الأكوينى .

وإن المقدمة التى يصدر بها الأكوينى سؤاله الرابع عشر فى الخلاصة اللاهوتية لعظيمة الدلالة ؛ لاذ نجد فى تلك المقدمة دليلاً ساطعاً على الاتفاق التام بين تفكيره وتفكير فيلسوفنا . وإذا نحن قرأنا قائمة المسائل التى يعالجها فى هذا السؤال أدركنا أن تلك المشاكل التى يحاول حلها إنما هى عين المشا كل التى سبقه ابن رشد إلى حلها . فالسؤال الرابع عشر من كتاب الخلاصة اللاهوتية يحتوى على ست عشرة مادة ، أو بعبارة أدق على ست عشرة مشكلة فرعية . وهناك أربع عشرة مشكلة منها مشتركة بين هذين المفكرين . أما تحديد صيغ هذه المشكلات المشتركة فيمكن القول ، على نحو ما ، بأن العناوين اللاتينية ترجمة حرفية للنص العربى . وما لا ريب فيه عندنا أن دكتور الملائكى ، قد استقى آراءه من كتاب « تهافت التهافت » ، وهو الكتاب الذى ألفه ابن رشد لدحض آراء الغزالى الذى يهاجم الفلاسفة ، ويشوه آراءهم أحياناً ، على حد قول ابن رشد . حقاً قد يعترض علينا بأن فلسفة العصور الوسطى كانت فلسفة يغلب عليها الطابع الدينى . وقد يقال إنه ليس بغريب أن يجد كل من ابن رشد و د توماس الأكوينى ، نفسه أمام هذه المشاكل بعينها ، ولأنه ليس من

المعجيب ، تبعاً لذلك ، أن نجد اتفاقاً وتطابقاً بين الحلول التي ينتهى إليها كل من هذين المفسرين . ونزيد هذا الاعتراض قوة ، لو شاءوا ، فنقول : إننا نعتزف بأننا كدنا نميل إلى هذا الرأي ، أى إلى التسليم بأن توافق الخواطر هنا ليس إلا وليد الصدفة . لكن عندما تعمقنا فى دراسة هذه المسألة نجأنا أن جميع الحلول المقترحة تنطوى على مبدأ فلسفى واحد ، ونعنى به التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة ، وأن هذا المبدأ نفسه يقوم بدور رئيسى فى حلول «الأكوينى» ، الخاصة بالمعرفة الإلهية ، مع ملاحظة هذا الأمر الهام ، وهو أن تلك التفرقة إسلامية بمعنى الكلمة ؛ بل قد تتناقض إلى حد كبير مع الاتجاه العام فى المسيحية . غير أن الأمر الذى يعيننا قبل كل شئ ، هو أن المقارنة المستمرة بين العلم الإنسانى والعلم الإلهى هى الدليل الحاسم على أن «الدكتور الملائكى» لم يغفل قط عن التفرقة بين عالم الأمر وعالم الخلق . ولا نجد هذا الإلحاح فى بيان الخلاف بين العلم الإنسانى والعلم الإلهى ، بمثل هذا الوضوح والتكرار ، إلا عند أبى الوليد ابن رشد .

وذلك هو أحد الأسباب التى تدعونا إلى القول بأن الأكوينى قد تأثر ، إلى حد كبير ، بتفكير فيلسوف قرطبة . وهناك أسباب أخرى تؤكد لنا ، ولغيرنا ، أن الفلسفة الرشدية الحقيقية قد أوحى إلى «توماس الأكوينى» بنظريته فى العلم الإلهى . ذلك أن ضروب الاقتباس من الآراء الدينية الفلسفية لدى ابن رشد لا تدخل تحت حصر . ولقد بينا بالتفصيل إلى أى حد ادعى «توماس الأكوينى» لنفسه كثيراً من نظريات فيلسوف قرطبة.^(١) وقد بين «أسين بالاسيوس» من جانبه^(٢) أن «توماس الأكوينى»

(١) انظر مقدمتنا باللغة الفرنسية لترجمة كتاب مناهج الأدلة .

(١) Asín Palacios El Averroísmo Teológico de Santo Tomas de Aquino .. Zaragoza 1904 P. 315.

يشبه ابن رشد في أنه وفق مثله بين السببية الإلهية والسببية الإنسانية في المخلوقات، حتى يتجنب الوقوع في الخطأ الذي تردى فيه أهل الجبر، أو الانقياد إلى إنكار التأثير الإلهي في الأسباب الثانوية. وقد انتهى دأسين بالاسيوس، إلى هذه النتيجة، بعد أن ذكر عددا لا بأس به من الآراء المشتركة بين المفكرين، فقال: «في نهاية الأمر يترتب على هذا التحليل الموجز السريع أن ابن رشد و «توماس الأكويني، يتفقان تماما على الآراء الدينية الرئيسية التي تعد الآراء المضادة لها هي تلك التي تتميز بها بالذات مدرسة القديس أغسطين. وهذا الاتفاق هو الذي يفسر لنا السبب في أن أتباع هذه المدرسة حاولوا تطبيق الحكم الذي صدر ضد الرشددين اللاتينيين على «توماس الأكويني، عندما أدخلوا بعض آراء الدكتور الملاسكي ضمن القضايا التي كانت تستحق تكفير أصحابها. (١)»

على أن الأمر الذي لا يقبل الشك يتلخص في أن القديس «توماس، كان المفكر الوحيد الذي فهم فلسفة ابن رشد الحقيقية في القرون الوسطى. وستتاح لنا عودة إلى هذه النقطة الأخيرة. ومن ثم يجب علينا أن نتجه الآن إلى نظرية ابن رشد في العلم الإلهي. وسنقارن بينها وبين نظرية الأكويني، مع استنباط النتائج التي تملها هذه المقارنة.

٢ — هل يوجد علم إلهي؟

يقرر فيلسوف قرطبة أنه من الضروري أن يوجد علم إلهي. ثم يبرهن على هذه القضية معتمدا على المبدأ الآتي: وهو أن الإدراك والمعرفة لا يوجدان إلا في الصورة المجردة تماما عن المادة، ومعنى ذلك، في نظر ابن رشد، أنهما لا يوجدان إلا بالنسبة إلى الذوات غير الجسمية. وكل

(١) نفس المصدر وفس الصفة (٣١٥).

صورة توصف بأنها كمال محض يقال عنها أيضا إنها عقل . ولما كان الله أسمى الصور ، أى لما كان ذاتا مجردة من كل مادة حسب العقيدة الإسلامية ، إذن فن الواجب ، حسب هذا المبدأ نفسه ، أن يكون عقلا ، تبعاً للمصطلحات الأرسطوطاليسية . والسكى يبرهن على هذه القضية لجأ إلى الاستدلال الآتى : « فلما تميزت لهم [الفلاسفة] الأمور المعقولة من الأمور المحسوسة ، وتبين لهم أن فى المحسوسات طبيعتين إحداهما قوة والآخرى فعل ، نظروا أى الطبيعتين هى المتقدمة على الأخرى ، فوجدوا أن الفعل متقدم على القوة ، لكون الفاعل متقدما على المفعول ، ونظروا فى العلل والمعلولات أيضا ، فأفضى بهم الأمر إلى علة أولى هى ، بالفعل ، السبب الأول لجميع العلل ، فلزم أن يكون فعلا محضا ، وألا يكون فيها قوة أصلا ، لأنه لو كان فيها قوة لكانت معلولة من جهة ، وعلة من جهة ، فلم تكن أولى . ولما كان كل مركب من صفة وموصوف فيه قوة وفعل ، وجب عندهم ألا يكون الأول مركبا من صفة وموصوف . ولما كان كل برىء من القوة عندهم عقلا وجب أن يكون الأول عندهم عقلا . » (١)

إذن لما كان الله صورة محضة ، أى ذاتا غير مادية ؛ فن الواجب أن يكون عقلا ، ويجب أن يكون عالما لهذا السبب اليسير ، وهو أن صفة العلم ليست صفة زائدة على الذات الإلهية ؛ بل هى الذات نفسها . وهذا هو الأساس الذى تنبنى عليه التفرقة بين العلم الإلهى والعلم الإنسانى . ذلك أن ابن رشد يقول : « وإذا فهم معنى الصفات الموجودة فى الشاهد وفى الغائب ظهر أنهما باشتراك الاسم اشتراكا لا يصح معه النقلة من الشاهد إلى الغائب . » (٢)

(١) تهافت التهافت . ط بيروت . ص . ٣٦١ [VI, 97, P. 361]

(٢) نفس المصدر . ص . ٤٢٥ [XI, 4, P. 425]

كذلك يذهب أبو الوليد إلى أنه لا يمكننا أن ننسب صفة الحياة إلى الله وإلى الإنسان بنفس المعنى . فإن حياة الإنسان تتميز عن علمه ؛ في حين أن الحياة والعلم بالنسبة إليه تعالى شيء واحد في حقيقة الأمر . فالحياة شرط في المعرفة الإنسانية ، لكنها ليست شرطا بالنسبة إلى العلم الإلهي ، مادام الوجود الواحد لا يمكن أن يكون شرطا لنفسه . وهذا هو السبب ، كما يقول ابن رشد ، في أن المتكلمين اضطروا إلى قبول أحد أمرين : « فإذا إما ألا يثبتوا للبارئ تعالى معنى الحياة الموجودة للحيوان ، التي هي شرط في وجود العلم للإنسان ، وإما أن يجعلوها هي نفس الإدراك ، كما تقول الفلاسفة إن الإدراك والعلم في الأول هما نفس الحياة » (١)

وبعد أن قرر ابن رشد أن الصفات الإلهية شيء واحد مع الذات ، بمعنى أنها لا تؤدي إلى تركيب ، انتهى إلى هذه النتيجة ، وهي أن الله يوصف بالعلم لأنه عقل ، أو ذات مجردة من المادة ، ولأن العلم أخص الصفات بكل موجود مجرد من المادة . وليست المادة بحال ما سبيا في العلم ، لأنها وجود بالقوة ؛ في حين أن العلم فعل محض [*Activité pure*] . أما الصور الدنيا التي توجد في أسفل درجات الصور فهي أقرب إلى القوة منها إلى الفعل ، ولذلك لا توصف بالعلم . والنفس الإنسانية هي الحد الفاصل بين هذين النوعين من الصور ؛ إذ أن الصور السابقة لها في مرتبة الوجود تباعد عن المادة . وتلك على وجه الخصوص هي حال العقل الذي اختلفت الفلاسفة في تحديده : أهو صورة لمادة أم هو صورة مجردة من كل مادة . لكن سرعان ما يستطرده ابن رشد فيقول إن الفلاسفة لما اقتصروا الصور النفسية المدركة ووجدوا أنها غير مادية انتهوا إلى هذه النتيجة

وهي أن السبب في الإدراك أو العلم هو التجرد من المادة^(١) .
ولما كان الله موجوداً غير مادي فمن الواجب أن يكون عالماً : وذلك هو البرهان الذي يستدل به ابن رشد على أن هناك موجوداً يوصف بأنه عقل . كذلك يبرهن ، من جانب آخر ، على أن الله عقل بناء على النظام والاتساق الذي يوجد في الطبيعة . فهذا النظام دليل في رأيه على وجود نظام عقلي . ثم يجمع بين هذين البرهانين ، ليقرر أن الموجود الذي يوصف بأنه عقل هو ، في الوقت نفسه ، سبب في وجود النظام والاتساق اللذين تخضع لهما جميع الموجودات ، وأن هذا الموجود ، عندما يعقل نفسه ، فإنه يعلم جميع الموجودات ، وأن ما يعقله من ذاته ليس شبيهاً بما يدركه العقل الإنساني من نفسه . . . فهذا وقفوا على أن ههنا موجوداً هو عقل محض ، ولما رأوا أيضاً النظام ههنا في الطبيعة وأفعالها يجري على النظام العقلي الشبيه بالنظام الصناعي ، علموا أن ههنا عقلاً هو الذي أفاد هذه القوى الطبيعية أن يجري فعلها على نحو فعل العقل ، فقطعوا من هذين الأمرين على أن ذلك الموجود الذي هو عقل محض هو الذي أفاد الموجودات الترتيب والنظام الموجود في أفعالها .^(٢)

ويجدر بنا أن نلاحظ أن فيلسوف قرطبة لا يغفل قط عن التفرقة بين عالمي الغيب والشهادة . فهو لا يريد بحال ما أن يشبه العلم الإلهي بالعلم

(١) نفس المصدر ص ٤٣٤ : [XI, 17 P. 434] « ... نظروا في طبيعة الصور الحركية الهيولانية فوجدوا بعضها أقرب إلى الفعل ، وأبعد مما بالقوة ، لسكونها متبرية عن الأفعال أكثر من غيرها الذي هو علامة المادة . . . وألقوا النفس من هذه الصور أشدها تبرية عن المادة ، وبخاصة العقل ، حتى شكوا فيه : هل هو من الصور المادية أو ليس من الصور المادية ، ولما التفتوا للصور المدركة من صور النفس ووجدوها متبرية عن الهيولى . علموا أن علقة الإدراك هي التبري من الهيولى . »

وانظر أيضاً نفس المصدر [III, 76, P 185] .

(٢) نفس المصدر ص ٤٣٥ [XI, 18etsulv.]

الإنسانى . وسيتاح لنا أن نرى كيف يسلك « توماس الأكوينى » مسلكه فى هذا الأمر . وسنرى كيف يحرص هذا المفكر الأخير على التفرقة دائماً بين هذين العلمين ، فى أثناء عرضه لنظرية العلم الإلهى .

أما فى المسألة التى تثير اهتمامنا هنا ، وهى هل يوجد علم إلهى ، فإننا نجد أن « توماس الأكوينى » ، يتحدث بنفس اللغة التى تحدث بها ابن رشد . فنقطة البدء عندهما واحدة ، وهى أن الصفات الإلهية شىء واحد مع الذات ، وأن العلم ليس شيئاً آخر سوى الحياة . فالله الذى لا يوصف بأنه جسم لا بد أن يكون عقلاً محضاً . لذلك يقول « الأكوينى » ، على غرار الشارح الأكبر ، إن الله يوجد فى قمة الصور ؛ ومعنى ذلك أنه يقول مثله بوجود درجات للموجودات ، وبمطابقة هذه الموجودات لمراتب الصور . وإذا كان أبو الوليد بن رشد قد قرر أن الكائنات غير العالمة هى التى تحتل مرتبة أقرب إلى القوة (en puissance) منها إلى الفعل (en acte) ، وأن الكائنات العالمة هى التى تتصل بصور أكثر سمواً ، وأن أول موجود يوصف بالعلم هو الإنسان ؛ لأن نفسه صورة ، أو ذات غير جسمية ، وأن الله هو أكمل الموجودات العاقلة ؛ فإن « توماس الأكوينى » يؤكد نفس هذه الفكرة عندما يقول : « من الواضح أن الموجودات المجردة من العلم لها طبيعة أكثر ضيقاً وتحديداً ؛ فى حين أن طبيعة الموجودات العالمة أكثر اتساعاً وامتداداً . »^(١)

فالتحديد الذى يتحدث عنه الأكوينى ، إنما يأتى من المادة ، والموجودات المجردة من العلم هى تلك التى ترتبط بالمادة ارتباطاً وثيقاً . ذلك أن المادة

Sum. Theol. I. q. 14 & I ad Resp : Man festum est quod (١)
natura rei non cognoscentium est. magis coerotata et limitata
natura autem rerum cognoscentium habet majorem amplitudinem
et extensionem .

لما كانت غير شفافة بطبيعتها ، فإنها تحول دون الصور المرتبطة بها أشد ارتباطا ، ودون اكتساب المعرفة . ومعنى ذلك أنه يرى أن الصورة مبدأ وسبب للمعرفة ، وأن درجة العلم ترتبط ارتباطا وثيقا بالدرجة التي تحتلها الصور في ترتيب الموجودات وهذا هو السبب الذي دعاه إلى قبول وجهة نظر فيلسوف قرطبة . ويمكن القول بأن لغة « توماس الأكويني » ، في هذا الموطن صدى للغة ابن رشد فهو يقول : « وإذن نرى أن عدم مادية أحد الموجودات هو الذي يفسر لنا أنه قد وهب العلم ، وأن درجة علمه تقاس بدرجة تجرده من المادة . »^(١)

ومع ذلك ، فمن الواجب أن نقول ، تبعا لابن رشد ، إن عدم المادية ليس هو الذي يحدد درجة المعرفة في الموجودات ، ابتداء من النفس الإنسانية . لأن هذه الذوات غير الجسمية لا تفترق فيما بينها بحسب درجة تجردها من المادة ، إن قليلا وإن كثيرا ، بل تختلف بحسب الدرجة التي تشغلها في مراتب « الصور » . وإنما قلنا ذلك لأن فيلسوف قرطبة لا يفرق في هذه الذوات بين الماهية والوجود ، كما يفعل « الأكويني » ، فإن هذا المفكر الأخير لما كان يقرر هذه التفرقة في الكائنات أو المخلوقات الروحية ؛ فإنه يحتفظ في الواقع ببقية من التفرقة بين الصورة والمادة ، مادام يماثل بين الماهية والمادة من جهة ، وبين الوجود والصورة من جهة أخرى . وذلك يتناقض حتما مع فكرته عن روحانية النفس والذوات المفارقة ، أي الملائكة . أما ابن رشد فيعترف أن الذوات المفارقة لا تختلف فيما بينها تبعا لدرجة تجردها من المادة ، وإنما تبعا للدرجة التي تشغلها في سلم الصور : فهو لا يحس الحاجة

(١) De Veritate, q. 11 art 2; Contra gentiles, CXLIV; La Philosophie de St. Thomas. R. P. Sertillanges, T. 1. P. 196; Sum theol. I, q. 14 art 1 ad resp; Patet igitur quod immaterialitas alicujus rei est ratio quod sit cognoscitivo. et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis .

التي تدفعه إلى الاعتماد على التفرقة بين الماهية والوجود ، لكي يبرهن لنا ، كما يفعل الأكوييني ، على أن هذه العقول المفارقة مخلوقة . وهو يرى أن هذه الذوات الروحية مخلوقة ، وأن التفرقة بين الماهية والوجود في الأشياء المخلوقة إنما هي تفرقة عقلية فقط ، وليست حقيقية بحسب الواقع . وإذا نحن حددنا هذا الخلاف بين هذين المفكرين ، فإننا نلاحظ أن كليهما ينتهي إلى نفس النتيجة ، وهي أن الله ، لما كان في قمة الموجودات المجردة عن المادة في نظر الأكوييني ، وفي أسنى مرتبة من مراتب الصور في نظر ابن رشد ، فمن الواجب أن يكون علمه أسنى نوع من العلم .

وإذا نحن وصفنا الله بالعلم ، فيجب الحذر من أن ننسب إليه هذه الصفة على النحو الذي نفعله بالنسبة إلى المخلوق . وهنا نجد أن «توماس الأكوييني» يلجأ إلى التفرقة الرشدية بين عالمي الغيب والشهادة ، فينتهي إلى نفس النتيجة ، وهي أن صفة السكّال لدى المخلوق إذا استخدمت في وصف الخالق ، فمن الواجب أن تكون مجردة من كل ضروب النقص الخاصة بالمخلوق نفسه.^(١) وتقوم هذه النتيجة على أساس أن الصفات الإلهية ليست منفصلة عن الذات أو زائدة عليها ؛ بل هي على عكس ذلك صفات ذاتية ، فإن الذات الإلهية لما كانت مجردة من كل عنصر يوجد بالقوة ، أي من كل عنصر مادي فإنها لا تتضمن أي نوع من الكثرة .

وموقف ابن رشد في هذه المسألة الأخيرة لا يشمل أي لبس . فإن الغزالي لما أراد أن يهت الفلاسفة ويفهمهم قال لهم : «...نقول علمه عين ذاته أو غير ذاته . فإن قلتم إنه غيره فقد جاءت الكثرة ، وإن قلتم إنه عينه فما الفصل بينكم وبين القائل إن علم الإنسان بذاته هو عين ذاته...؟» ولم يجد ابن رشد مشقة في الرد على هذا الاعتراض ، بل نجده يهتم الغزالي بأنه

من المشبهة^(١)؛ وينتهي إلى طريقة الخروج من هذا المأزق بالجمع بين طريقتي التشبيه والتنزيه^(٢).

ولذا استطاع الغزالي أن يفهم أحداً فن المؤكد أن حجته لا يمكن أن تلزم ابن رشد الذي يفرق بين عالمي الغيب والشهادة، وإن كانت تلزم هؤلاء الذين لا يعرفون كيف يفرقون بين عالم الأمر وعالم الخلق.

أما د. توماس الأكويني، الذي فرق هنا بين هذين العالمين فإنه، يسلم هو الآخر، من نقد الإمام الغزالي، لأنه يقرر أن العلم الإلهي ليس صفة زائدة على الذات. ومع ذلك فسرى، فيما بعد، كيف أفاد الأكويني من هذه الفكرة الرشدية، وكيف ادعاها لنفسه، وسرى أيضاً كيف يهدف كل من هذين المفكرين إلى التسوية بين العلم والذات الإلهية.

٣ — علم الله شيء واحد مع ذاته

رأينا كيف يسوى ابن رشد بين الصفات والذات بالنسبة إلى الله تعالى. والعلم إحدى هذه الصفات التي تبدو متعددة من وجهة النظر الإنسانية، لسكنها لا تعد، في حقيقة الأمر، إلا عين الذات الإلهية نفسها، لأن كل موجود غير جسمي ليس شيئاً آخر سوى العلم. ولما كان الله

(١) تهافت التهافت طبعة بيروت ص ٣٦٤ [VI, 105, P. 364 et suiv] :

يقول ابن رشد في الرد على الغزالي : « كلام في غاية الركافة ، والتسليم به أحق لإنسان بالحزى والافتضاح . فان هذا هو إلزام أن يكون السكامل المنزه عن صفات الحدوث والتغير والنقص على صفة الناقص المتغير . وذلك أن الإنسان ، من جهة أنه شيء مركب من محل وعلم موجود في ذلك المحل ؛ لزم أن يكون علمه غير ذاته بوجه ما ، كما سلف ؛ إذ كان المحل هو السبب في تباير العلم والذات . وإما كان الإنسان ، إنما كان إنساناً ، وكان أشرف من جميع الموجودات المحسوسة بالعقل للقرن إلى ذاته ، لا بذاته ، وجب أن يكون ما هو بذاته عقل هو أشرف الموجودات ؛ وأن يكون منزها عن النقص للموجب في عقل الإنسان . »

(٢) نفس المصدر ص ٤٦٠ [XIII. 4. P. 460] .

هو الموجود غير الجسمى بمعنى الكلمة فإن علمه شيء واحد مع ذاته . وهذا هو الدليل الذى يرى أبو الوليد أن الفلاسفة تستطيع استخدامه للبرهنة على أن الله عقل محض . وذلك أن القوم يضعون أن الموجود الذى ليس بجسم هو فى ذاته علم فقط ، وذلك أنهم يرون أن الصور إنما كانت غير عالمة لأنها فى مواد . فإذا وجد شيء ليس قائما فى مادة علم أنه عالم . وعلم ذلك بدليل أنهم وجدوا أن الصور المادية إذا تجردت فى النفس من مادتها صارت علما وعقلا ، وأن العقل ليس أكثر من الصور المتجردة من المادة . وإذا كان ذلك كذلك فيما كان ليس مجردا فى أصل طبيعته ، فالتى هى مجردة فى أصل طبيعتها أخرى أن تكون علما وعقلا .^(١)

إن صور الأشياء ليست فى الحقيقة إلا جوهر هذه الأشياء نفسها ، وليس العقل شيئا آخر سوى ما يدركه من المعقولات . وهكذا ينتهى ابن رشد إلى التسوية بين العقل الإنسانى وبين معقولاته . لكنه يقرر ، كما سنرى فيما بعد . بصدد العلم الإنسانى ، أن التسوية بين عقلنا وبين المعقولات ليست تامة من كل وجه ؛ لأن المعقولات بالنسبة إلى الإنسان ليست فى حقيقة الأمر سوى صور للأشياء التى لا تعد معقولة فى ذاتها . وهذا هو السبب فى عدم المطابقة التامة بين العقل وصور الأشياء . وإنما كان الأمر كذلك ، لأن عقلنا ليس سوى ما يستطيع إدراكه من الأشياء .

لكن هناك عقلا آخر هو سبب النظام والاتساق فى الكون ، وهذا العقل يجب أن يكون مساويا للمعقولات من كل وجه ؛ لأنه هو السبب فى وجودها . وهذا العقل هو الله الذى يعلم ذاته ، ومن ثم يعلم كل الموجودات الأخرى ؛ فإنه لا يعلم شيئا خارجا عن ذاته ؛ لأنه يحتوى على الموجودات كلها فى أسنى مراتب كمالها . ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن ذات الله تنطوى على كل معانى الأشياء التى توجد . غير أن ذلك لا يؤدى إلى وجود كثرة

(١) انظر تهافت التهافت ط. بيروت . ص ٣٣٨ (XI, 55 et suiv. P. 338) .

في الذات الإلهية ، لأن كل كثرة في المعاني إنما تعد كثرة من وجهة نظرنا الإنسانية ، وهي وجهة نظر ناقصة . فعمل الله لذاته وللخوقات لا يختلف عن ذاته في شيء . وإذا نحن عجزنا عن تصور مثل هذه الحقيقة فالسبب فيه هو أن عقلنا الإنساني الناقص لا يستطيع تصور العقل الإلهي ؛ وإنما كان ذلك مستحيلا لأن الإنسان لا يستطيع معرفة حقيقة الذات الإلهية . ويرى أبو الوليد بن رشد أن عقلنا لن يصل مطلقا إلى فهم الاتساق أو النظام الذي تخضع له جميع الموجودات فهما كاملا . وإذا كانت طبيعة الأشياء مطابقة لما يقرره العقل الإنساني ، فمن الواجب أن يوجد عقل يكون سببا في النظام والحكمة في السكون^(١) . والآن نفهم ماذا يعني ابن

(١) تنهات التنهات ط بيروت (339 - 338 PP. 59 - 56 VI) :

« ولما كانت معقولات الأشياء هي حقائق الأشياء ، وكان العقل ليس شيئا أكثر من إدراك المعقولات ، كان العقل منا هو المعقول بعينه من جهة ما هو معقول ، ولم يكن هنالك تمايز بين العقل والمعقول إلا من جهة أن المعقولات هي معقولات أشياء ليست في طبيعتها عقلا ، وإنما تصير عقلا بتجريد العقل صورها من المواد . ومن قبل هذا لم يكن العقل منا هو المعقول من جميع الجهات . فإن ألقي شيء في غير مادة فالعقل منه هو المعقول من جميع الجهات وهو عقل المعقولات ولا بد . ولأن العقل ليس هو شيئا أكثر من إدراك نظام الأشياء الموجودة وترتيبها واستكناه واجب فيها هو عقل مفارق ألا يستند في عقل الأشياء الموجودة وترتيبها إلى الأشياء الموجودة ، وتباخر معقوله منها ؛ لأن كل عقل هو بهذه الصفة فهو تابع للنظام الموجود في الموجودات ومستكمل به ، وهو ضرورة يقصر فيما يعقله من الأشياء . ولذلك كان العقل منا مقصرا عما تقتضيه طبائع الموجودات من الترتيب والنظام الموجود فيها ، فإن كانت طبائع الموجودات جارية على حكم العقل ، وكان هذا العقل منا مقصرا عن إدراك طبائع الموجودات فواجب أن يكون ههما علم بنظام وترتيب هو السبب في النظام والترتيب والحكمة الموجودة في موجود موجود وواجب أن يكون هذا العقل بالنظام ، الذي منه ، هو السبب في هذا النظام الذي في الموجودات ، وأن يكون إدراكه لا ينصف بالسكية فضلا عن الجزئية ؛ لأن السكيات معقولات تابعة للموجودات ومتأخرة عنها . وذلك العقل الموجودات تابعة له فهو حائل ضرورة الموجودات بعقله من ذاته النظام والترتيب الموجود في الموجودات لا يعقله ههنا خارجا عن ذاته ، لأنه كان يكون معلولا عن الموجود الذي يعقله ، لا علة له . . . »

وتوجد نفس الفكرة لدى الأكويني النظر :

رشد عندما يقول إن الله بمعنى ما هو جميع الموجودات ، فهو يريد بذلك أن الله هو الذى يدرك جميع الموجودات الأخرى بأسمى نوع من الإدراك . وإذن فعلم الله هو ذاته نفسها . وفي الله سبحانه لا نستطيع التفرقة بمقولنا الإنسانية بين العاقل والمعقول والعقل ؛ إذ ليست هذه إلا شيئا واحدا بعينه . وتلك هى فكرة أرسطو التى تقول بأن الله يفكر فى ذاته دائما ، مع هذا الفارق ، وهو أن الله عند ابن رشد ، ولدى الأكويني أيضاً ، ليس غريباً عن العالم الذى خلقه ؛ فى حين أن أرسطو كان يقول بأن إلهه يحرك عالمه ، دون أن يدرك من أمره شيئا .

والعقل الإلهى مجرد من كل تركيب ، لأنه ذات الإله نفسه . وليس معنى ذلك أن العقول المفارقة التى خلقها الله تنطوى على نوع من التعدد ، أى على ماهية تفرق عن الوجود . وقد حدد أبو الوليد هذه الفكرة فى رده على الغزالي الذى يصفه بأنه شوه آراء الفلاسفة من أتباع أرسطو . فإن ما حكاه ههنا عن الفلاسفة فى وجود الكثرة فقط ، دون المبدأ الأول ، هو كلام فاسد غير جار على أصولهم ، فإنه لا كثرة فى تلك العقول ، أصلاً عندهم .^(١)

والعقل الأول غير مركب ، بمعنى أنه ليس فى حاجة إلى سبب وجوده . أما العقول السماوية فهى أقل بساطة لأنها مسببة عن العقل الأول . ويتروك على ذلك أن الموجود الأكل عقل محض ، بمعنى أنه لا يحتاج إلى سبب وجوده . أما العقول الأخرى فلا سبيل إلى المقارنة بينها وبين العقل الأول من هذه الناحية . لكن يجب ألا نرى فى ذلك دليلاً على التفرقة بين الماهية والوجود فى الذوات العقلية المخلوقة ؛ لأن هذه التفرقة عقلية فقط ، وليست بحقيقية من حيث الوجود . فأبو الوليد بن رشد يفصل الأمر بقوله : « والفرق بين عقل الأول ذاته وسائر العقول ذواتها عندهم ،

(١) تهافت التهافت ط بيروت ص ٢٠٣ (III, 115 P. 203) .

أن العقل الأول يعقل من ذاته معنى موجوداً بذاته ، لا معنى ما مضافاً إلى
هالة ، وسائر العقول تعقل من ذواتها معنى مضافاً إلى علتها ، فيدخلها الكثرة
من هذه الجهة . فليس يلزم أن تكون كلها في مرتبة واحدة من البساطة ؛ إذ
كانت ليست في مرتبة واحدة بالإضافة إلى المبدأ الأول الخ . (١) .

وقد سبق أن تبين لنا عدم جدية الاعتراض الذي وجهه الغزالي إلى
الفلاسفة بخصوص التسوية بين العلم والذات الإلهية ، فإن الغزالي أراد
تسفيه رأيهم القائل بهذه التسوية ، ودعاهم إلى التفرقة بين الذات الإلهية
وعلمها ، كما نفرق بين الإنسان وعلمه ؛ في حين أن قياس الغائب على الشاهد
هنا معناه ... أن يكون السكامل المنزه عن صفات الحدوث والتغير والنقص
على صفة الناقص المتغير ، (٢) . فلنصح في التحليل الأخير أن يكون
العلم الإنساني صفة زائدة على الذات فذلك ما لا يجوز بالنسبة إلى الله
مبجانه . فإن علمه شيء واحد مع ذاته ، لأن التركيب إنما يكون من
صفات الأجسام ، والله ليس بجسم .

فلنلخص رأى فيلسوف قرطبة حتى نستطيع المقارنة بينه وبين رأى
الأكويني . إن ابن رشد يقرر أن الله موجود غير جسمي ، وأنه السبب
الأول في وجود جميع الكائنات ، وأن الموجود غير الجسمي يوصف بأنه
عقل . ومن ثم فهذا العقل سبب في وجود جميع الأشياء ، كما أن الموجود
الذي يوصف بأنه عقل لا ينطوي على أي نحو من الكثرة في ذاته .
ويمكن القول بأن العقل الإلهي هو ذات الإله نفسها ، وأن جميع الموجودات
الخارجة عنه توجد فيه على أكمل صورة من الوجود ، بمعنى أنها توجد فيه
على اعتبار أنها معان إلهية . ونستطيع أن نضيف إلى هذه الفكرة ، التي

(١) نفس المصدر ص ٢٠٤ (III, 115, P. 204) .

(٢) نفس المصدر ص ٣٦٤ (VI, 105, P. 364) .

وانظر بقية النص في ١٣٧ من هذا الكتاب هامش (٢) .

أرجزناها ، فكرة قاطعا ، توماس الأكويني ، لكنها تعد في الواقع تلخيصا جيدا لأراء ابن رشد ، وهي : « إن هذه النتيجة تصبح أكثر بدها إذا أضفنا إليها أن وجود السبب الفعال الأول ، وهو الله ، لا يفترق في شيء عن علمه ، وأن جميع الموجودات توجد فيه على أكمل نحو من الوجود العقلي . » (١)

لكن « الأكويني ، لا يلبس أن يشير إلى تفرقة بين الماهية والوجود ، تلك التفرقة التي أخذها عن المتكلمين والفلاسفة ، فهو يسوى ، في الذات الإلهية ، بين الماهية والوجود والعقل . أما ابن رشد فقد رأينا أنه لا يذهب إلى هذا الرأي ؛ بل يكتفى بالتسوية بين الذات الإلهية والعقل الإلهي . كذلك رأينا لا يفرق بين الماهية والوجود في العقول المخلوقة ، ملائكية كانت أم إنسانية . أما ابن سينا الذي يعد الأستاذ الحقيقي الذي أخذ عنه « توماس الأكويني » هذه التفرقة فإنه يشير إلى مسألة التفرقة بين الماهية والوجود ، فيما يتعلق بالنفس الإنسانية ، إشارة صريحة . » (٢)

وإذن فن المشروع ألا يؤخذ ابن رشد على إهمال الإشارة إلى تلك التفرقة في أثناء مقارنته بين العقل الإلهي والعقل الإنساني . فإن هذا الفيلسوف يكتفى بالقول بأنه ينبغي ألا نمائل بين الموجود المخلوق وبين الخالق ، لكنه لا يذهب إلى حد القول بأن الموجود المخلوق له ماهية تفترق عن وجوده .

وإذا نحن تركنا هذا الخلاف اليسير بين هذين المفكرين جانبا ، وجدنا أنهما يتفقان اتفاقا تاما في تأكيد نظرية واحدة ، لا تحتل أية فروق ، ولو كانت

Sum. Theol. I q. 14 art 5, od Resp.

(١)

(٢) انظر مقال « رولاند جوسلان » M. D. Roland Gosselin
O. P., Mélanges Mandonnet, Etude d'histoire litt. et
doctrinale du moyen âge, T. II PP. 52 - 53.

يسيرة ، وهى تلك النظرية الخاصة بالتسوية بين العقل والذات بالنسبة إلى الله . فكل منهما يؤكد أن العقل الإلهى شىء واحد مع ذاته ؛ لأن عدم التسوية التامة بين هاتين الناحيتين معناه الانتقاص من الكمال الإلهى (١) .

ويعتقد دوهم ، أن ابن رشد قد تأثر بآراء ابن باجه فى مسألة العلم الإلهى (٢) . ففى رأى هذا الفيلسوف الأخير أن الله عقل فعال ، وعلم واحد وصورة نوعية لجميع الأشياء الموجودة فى هذا العالم . غير أن هناك فارقاً أساسياً بين هذه الفكرة وبين فكرة ابن رشد التى سبق عرضها . فإن فيلسوف قرطبة لم يقرر مطلقاً أن الله ، وهو ذات عقلية محضة ، يعد صورة نوعية لجميع الموجودات فى هذا العالم ؛ بل رأيناه يقول ، كما قال الأكوينى ، من بعده ، إن جميع الموجودات توجد فى ذاته تعالى على أكمل نوع من الوجود العقلى . أما فكرة ابن باجه فإنها ليست بعيدة الشبه بتلك التى تقول بأن الله هو الروح العامة للعالم .. وقد هاجم ابن رشد هذه الفكرة (٣) . وإذن يجب الاعتراف ، على خلاف ما يقرره دوهم ، ، بأن فكرة فيلسوفنا هى نفس الفكرة التى سيقورها « توماس الأكوينى » ، فيما بعد ، عندما يؤكد أن الله هو الموجود العاقل الذى يتحد فيه كل من العقل والذات .

ولقد سبق أن رأينا رد ابن رشد على اعتراض الإمام الغزالى . فإن هذا الأخير كان يقول لو كان علم الله مساوياً لذاته لوجب أن يكون علم الإنسان مساوياً لذاته أيضاً (٤) . ومن العجيب أن نلاحظ أيضاً أن « توماس الأكوينى » ، يشغل نفسه بالرد على هذا الاعتراض . وهنا نجد أن الرد الذى يرتضيه ، هو الذى سبق أن ارتضاه ابن رشد ، وهو رد يتسق كل الاتساق

Sum. Theol. Prima pars. q. 14 art 4.

(١)

Duhem. Ibid. T. IV. P 526.

(٢)

(٣) أنظر المرح المتوسط للنفس بالحروف العبرية مخطوط ١٠٠٩ هجرى بالمكتبة الأهلية .

پاريس (2 - Fol. 117 R, C) . وانظر ص ٩٣ من هذا الكتاب

(٤) انظر ص ١٣٧ من هذا الكتاب ،

مع التقاليد الأرسطوطاليسية . فاقه لما كان السبب الأول فن
المستحيل أن يكون كاله في شيء خارج عن ذاته . والعلم كمال . إذن فالعلم كمال
ذاتي لله (١) .

ولما رد ابن رشد أيضا على الغزالي ، الذي يقرر أنه من الممكن أن
يكون الله ذاتا لها صفات قائمة بها قال : « وبالجملة فوضع القوم ذاتا وصفات
ذاتة على الذات ليس شيئا أكثر من وضعهم جسما قديما ، وأعراضا محمولة
فيه ، وهم لا يشعرون ؛ لأنهم إذا رفعوا الكمية التي هي الجسمية ارتفع أن
يكون في نفسه معنى محسوسا ، فلم يكن هنالك لا حامل ولا محمول . فإن
جعلوا الحامل والمحمول مفارقين للبادة والجسم لزم أن يكون عاقلا
ومعقولا ، وذلك هو الواحد البسيط الحق . » (٢)

وهنا نرى أن هذين الفيلسوفين يفسران رأى أرسطو تفسيراً أميناً ؛
لأن أرسطو كان يقول بأن العاقل والمعقول شيء واحد في العلم الإلهي .
ويترتب الاتفاق التام بين هذين الأمرين على التجرد من المادة وعلى فكرة
الكمال الاسمي : « إذن فالعقل الاسمي يفكر في ذاته (αὐτὸν ἃ πανοῦ) ،
لأنها هي أسمي ما يوجد ، وتفكيره هو فكرة الفكرة [La pensée
de la Pensée] » (٣) وإذا كان هذا العقل يفكر في ذاته فذلك لأنه
الجوهر الإلهي نفسه ، وليس من الممكن أن يكون تفكيره مترتباً على
مبدأ آخر . وهذا هو المعنى الحقيقي الذي يريد أرسطو عندما يقول في
الجزء الثاني عشر من كتاب ما وراء الطبيعة : « . . . واسكن لو كان »

:Sum. Theol. I. q. 14 art 4 ad Reop.

(١)

(٢) تهافت التهافت . ط . بيروت . ص . ٣٧٧ [VII. 20, P. 377] .

/Méta physique, q. 1074.B Tricot 187.

(٣)

(١٠ - نظرية المعرفة)

تفكيره يقترب على مبدأ آخر... لما كان الذات العليا ، ذلك لأن كماله
ينحصر في التفكير .

لكن «توماس الأكويني» يسوى بين أمور ثلاثة وهى : الماهية
والوجود والعقل . فن أين يأتي هذا الفارق الذى نجده لدى «توماس
الأكويني» ، عندما يقول : «يقترب على ذلك بالضرورة أن عملية الإدراك
تستوى فى آن واحد مع ماهيته ووجوده» [*Ex necessitate sequitur*
quod ipsum ejus intelligere sit ejus essentia et ejus esse]
إننا نعتقد أن تفكير ابن سينا هو الذى سيطر على فكرة «توماس
الأكويني» . فى الواقع يسوى ابن سينا ، كما سيفعل المفكر المسيحى —
بين الجوهر والوجود وعملية الإدراك ، لأنه يقول : كل ما هو بذاته مجرد
عن المادة والعوارض فهو بذاته معقول . والأول الواجب الوجود مجرد
عن المادة وعوارض المادة فهو بما هو هويّة مجردة ، عقل ؛ وبما يعتبر له
أن هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته ، وبما يعتبر له أن ذاته لها هويّة
مجردة هو عاقل ذاته .

لكن هذا الفارق اليسير الذى يحمل الطابع الأفلاطونى الحديث
لا خطر له من الوجهة الفلسفية ؛ لأنه ينتهى بنا إلى نفس النتيجة
الارسطوطاليسية ؛ إذ أن أرسطو يسوى فى الله بين الذات المدركة
والموضوع المدرك ، وعملية الادراك ، أى العاقل والمعقول وعملية التعقل .
وعلى عكس ذلك ، قد يكون لهذا الفارق أهميته الكبيرة فيما يتصل بالمعرفة
الملائكية أو الإنسانية ، أى لدى الذوات التى تفرق فيها الماهية عن
الوجود تبعاً لما ذهب إليه «توماس الأكويني» .

أما التسوية بين الذات والعقل الإلهيين لدى الفيلسوف الاغريقي
وفلاسفة الإسلام والقديس «توماس» فهي وليدة رغبة هؤلاء جميعا في
تقرير وحدة المبدأ الأول وعدم تركيبه . وهنا نرى أن التوفيق بين آراء
كل من أرسطو وفلاسفة الإسلام أو المسيحية يتم دون عناء .

الفصل الثاني

موضوعات العلم الإلهي

١ - علم الله لذاته ولغيره :

من المقرر ، في مذهب أرسطو ، أن العقل الأول يفكر في ذاته دائما ، وذلك لأنه عقل محض لا يحتوي على أي شيء بالقوة . فإله أرسطو غريب عن العالم ، وذاته نفسها هي موضوع تفكيره ، وهي الخير نفسه . ومثل هذا الرأي لا يمكن أن يكون على وفاق مع ديانة موحى بها ، تقول بأن الله هو الخالق ، وهو الذي يشمل خلقه بعنايته . وإذن كان من الواجب على فلاسفة الإسلام من أتباع الأفلاطونية الحديثة ، وعلى ابن رشد من بعد ، أن يحاولوا التوفيق بين الفلسفة الأرسطوطاليسية وبين عقائد الإسلام . وهذا هو السبب في أنهم ابتسكروا هذا الرأي القائل بأن الله لا يدرك سوى ذاته ، لسكته يدرك جميع الموجودات الأخرى عند إدراكه لذاته .

فابن سينا يقول : من الضروري أن يدرك واجب الوجود ذاته . أما الأشياء أو الموجودات الأخرى فإنه يدركها على أنه سبب في وجودها . ومن ثم يدرك الله جميع الموجودات لأنه سببها^(١) ، غير أنه يوصى إلى أن هذه السببية تدريجية ، وأنها تتم طولا وعرضا ، وربما أراد بالطول تسلسل

(١) الإشارات طبعة ليد سنة ١٨٩٢ ص ١٨١ [Forget-Leyde 1892] :

« إشارة : واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته على ما تحقق ، ويعقل ما بعده ، من حيث هو على ما بعده منه وجوده ، ويعقل سائر الأشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا . »

القول تبعاً لنظرية الفيض ، وبالعرض النتائج الجزئية التي يؤدي إليها كل سبب حسب مرتبته .

أما الفارابي فقد كان يقرر أن الله متى أدرك ذاته أدرك ، لهذا السبب نفسه ، جميع الأشياء الأخرى . وهو يدركها أولاً في وحدتها المطلقة التي لا تختلف عن ذاته ، وهذا هو ما يطلق عليه اسم العلم الأول ؛ ثم يدرك جميع تفاصيلها التي لا نهاية لها ، وهذا هو العلم الثاني الذي يمكن إرجاعه ، في نهاية الأمر ، إلى العلم الأول . وإنما أمكن إرجاع أحد هذين العلمين إلى الآخر ؛ لأن الله سبب في وجود كل الكائنات ، عندما يدرك ذاته على أنها منبع لنظام الخير في الوجود^(١) .

وقد بدا هذا الرأي لأهل علم الكلام في مظهر البدعة التي يجب القضاء عليها بأي ثمن ؛ لأن القول بأن الله لا يدرك إلا ذاته ينتهي في نظرم إلى إنكار علم الله للأشياء الجزئية .

وهذا هو السبب في أن ابن رشد جعل يحاول البرهنة على أن هذا الرأي ليس ببدعة كما ظن المتكلمون ؛ بل سنجد أنه يشرع في البرهنة لنا على أنه رأي قديم ، وأن الآخرين لم يستطيعوا فهمه لعجزهم عن التفرقة بين نوعين من العلم تختلف طبيعة أحدهما عن طبيعة الآخر . فلقد أخطأ خصوم الفلاسفة عندما عجزوا عن معرفة الفارق العميق بين العقل الإلهي والعقل الإنساني : « أما ما شنعوا به من أن المبدأ الأول ، إذا كان لا يعقل

(١) الدعاوى العقلية لمبة حيدر آباد : « وأن كونه منه على سبيل أنه يعقل ، ذاته التي هي المبدأ لنظام الخير في الوجود الذي يلبي أن يكون عليه . فيكون هذا العقل علة لوجود بحسب ما يعقله . فان عقله للكل ليس بزمانى ؛ بل على أنه يعقل ذاته ويعقل ما يؤمره على الترتيب مما . . . وأنه علة لوجود الكل ، على معنى أنه يعطى الكل وجوداً دائماً ، ويعطى العدم مطلقاً الخ . »

إلا ذاته ، فهو جاهل بجميع ما خلق ، فإنما كان يلزم ذلك لو كان ما يعقل من ذاته شيئاً هو غير الموجودات باطلاق ، وإنما الذى يضعون (أى الفلاسفة) أن الذى يعقله من ذاته هو الموجودات بأشرف وجود ، وأنه العقل الذى هو علة للموجودات ، لا بأنه يعقل الموجودات من جهة أنها علة لعقله كالحال فى العقل منا . فعنى قولهم إنه لا يعقل ما دونه من الموجودات ، أى أنه لا يعقلها بالجهة التى نعقلها نحن بها ؛ بل بالجهة التى لا يعقلها بها عاقل موجود سواء سبحانه .^(١)

حقاً حاول ابن سينا ، من قبل ، أن يوفق بين نظرية أرسطو القائلة بأن العقل لا يدرك إلا ذاته وبين العقيدة الموحى بها التى تقرر أن الله يعلم جميع الموجودات لأنه خالقها . لكن لئن عجز الرئيس ابن سينا عن العثور على حل شاف لهذه المسألة ، على النحو الذى سيفعله ابن رشد فيما بعد ، فالسبب فى ذلك يرجع إلى أنه لم يستطع الإفادة التامة من التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة .

ونقول إن هذه التفرقة ليست واضحة فى ذهنه وضوحها فى تفكير ابن رشد ؛ لأن ابن سينا لم يسلم دائماً من الوقوع فى التشبيه ، أى فى المماثلة بين الخالق والمخلوق . ولدينا دليل على ما نقول ؛ ذلك أن نظرية الفيض ليست إلا تفسيراً للخلق الإلهى بناء على ما يعرفه ابن سينا من الخلق فى العالم الإنسانى . فلما خلط هذا الفيلسوف بين هذين النوعين من الخلق أراد أن يبين لنا كيف تأتى الكثرة من الوحدة عن طريق حلقات الخلق التدريجى ؛ إذ أن الواحد لا يصدر منه إلا واحد مثلاً فى العالم الحسى .

ومع ذلك ، فليس من عادة فيلسوف قرطبة أن ينكر فضل سابقه ؛

(١) تهافت التهافت ، ط. بيروت. ص. ٢٢٦ - ٢٢٧ [III, 161, PP. 226 - 227] .

فهم يعترف لهم بذلك الفضل عندما يقول في معرض الدفاع عنهم تجاه هجوم الإمام الغزالي^(١) : « فإين سينا إنما رام أن يجمع بين القول بأنه [الله] لا يعلم إلا ذاته ويعلم سائر الموجودات بعلم أشرف مما يعلمها به الإنسان ؛ إذ كان ذلك العلم هو ذاته ؛ وذلك بيّن من قوله إن علمه بنفسه وبغيره ؛ بل بجمع الأشياء ، هو ذاته ، وإن كان لم يشرح هذا المعنى كما شرحناه . ولذلك ليس قوله هو عين التناقض ، ولا استحياء منه عند سائر الفلاسفة ؛ بل هو قول جميعها أو اللازم عن قول جميعهم . »

إذن ، يرى فيلسوف قرطبة أن جميع الصعوبات التي يلقاها المرء بمناسبة علم الله لذاته ، والأشياء الأخرى ، إنما يأتي من المماثلة بين علم الله وعلم الإنسان . فالخطأ كله وليد الرغبة في تطبيق حكم الشاهد على الغائب . وهذا ، في رأيه ، هو منتهى الجهل الذي يدعو إلى اعتقاد أن العلم الإلهي لا يختلف عن العلم الإنساني إلا من جهة الكم ، بمعنى أن يكون علم الله أكثر اتساعاً من جهة الأشياء المعلومة لحسب .^(٢)

والحقيقة أن علم الله يختلف ، من حيث طبيعته نفسها ، عن علم المخلوقات كل الاختلاف . وهذا هو ما يوضحه ابن رشد بقوله : « إن علم الله وصفاته لا تكيف ، ولا تقاس ، بصفات المخلوقين حتى يقال إنها الذات أو زائدة على الذات » .^(٣)

(١) نفس المصدر . ص . ٣٤٧ (VI, 75, P. 347) .
وانظر أيضاً ص ٣٥١ : وهذا كله تشبيه العلم الإنساني بالعلم الأزلّي ، وهو عين الخطأ الخ .
وانظر أيضاً ص ٤٦٢ ، ٤٦٣ : « وقد قام البرهان على أن لا موجود إلا هذه الموجودات التي نعقلها نحن ، فلا بد أن يتعلق عقله بها ؛ إذ كان لا يمكن أن يتعلق بالعدم ، وتعلق علمه بها على نحو علمنا بها مستحيل الخ » .

(٢) نفس المصدر . ص . ٣٥٢ (VI, 83 P. 352) .

(٣) نفس المصدر . ص . ٣٥٤ (VI, 86 P. 354) .

ولذا نجد أنه يقول بأنه من الواجب أن يحتفظ بمسألة العلم الإلهي للعلماء
الراسخين في علمهم ، وفي رأيه أنه ينبغي ألا يصرح للجمهور بالرأي
الحقيقي في هذه المسألة ؛ إذ أن الجمهور لا يستطيع فهم المعنى الدقيق لهذا
الرأي^(١) ؛ بل إن الذي يصرح بحقيقة النظرية في العلم الإلهي للجمهور
يشبه رجلاً يقدم سما لسكران يشربه الآخرون .

لكن العلماء لا يعجزون عن فهم هذا الأمر ، وهو أن علم الله لذاته
لا يختلف ، في شيء ، عن علمه لجميع الموجودات الأخرى . وإنما كان ذلك
يسيراً عليهم ؛ لأنهم يعلمون أنه ليس ثمة مقياس مشترك بين العلم الإنساني
والعلم الإلهي : فالعلم الأول مسبب عن الأشياء الخارجية ، في حين أن
العلم الثاني سبب في وجود هذه الأشياء ، كما سيبين لنا ذلك أبو الوليد بعد
قليل . وحقيقة كيف يستطيع إنسان ما أن ينكر علم الله للأشياء عندما
يعلم ذاته ، مادام علمه هو السبب في الوجود ؟ .

وبطبيب لنا أن نورد النص التالي الذي يمكن النظر إليه على أنه
تلخيص لنظرية ابن رشد عن التفرقة الفاصلة بين علم الله وعلم الإنسان :
« وهذا مستحيل عند الفلاسفة أن يكون علمه على قياس علمنا ؛
لأن علمنا معلول للموجودات وعلمه علة لها ، ولا يصح أن يكون العلم
القديم على صورة العلم الحادث . ومن اعتقد هذا فقد جعل الإله إنساناً
أزلياً ، والإنسان إلهاً كائناً فاسداً . »^(٢)

(١) نفس المصدر ص ٣٥٦ [VI, 88, p. 356] « الكلام في علم الباري » سبحانه بذاته
وبغيره مما يحرم على طريق الجدل في حال المناظرة ، فضلاً عن أن يثبت في كتاب ؛ فإنه
لا يأتى أفهام الجمهور إلى هذه الدقائق . وإذا خيى معهم في هذا ، بطل معنى الألوهية عندهم .
فلذلك كان الخوض في هذا العلم محرماً عليهم »

(٢) نفس المصدر ص ٤٦٨ [XIII, 18p . 468]

٢ - موقف توماس الأكويني وصلته بموقف ابن رشد :

لما أراد « الأكويني » البرهنة على علم الله لذاته اعتمد على فكرة أرسطو طاليسية ، كما فعل ابن رشد من قبل . فاقه لديه فعل محض ، وهو لا ينطوي على أى شيء بالقوة ، وفيه يتحد كل من العقل والمعقول (١) . ثم استنبط الأكويني النتيجة المنطقية التالية ، وهي أن الله يدرك ذاته ، دون أن يكون فى حاجة إلى استخدام الصور العقلية . فكل صورة عقلية فى هذا الإدراك لا قيمة لها ألبتة ، ما دامت الذات المدركة والشئ المدرك ليسا ، فى حقيقة الأمر ، إلا شيئا واحدا . وليس اتحاد الذات بموضوع تفكيرها نوعاً من التركيب ؛ بل هذا الاتحاد أكثر عمقا من الاتحاد بين المادة والصورة فى الكائنات المادية. (٢)

ويلاحظ هنا أن « الأكويني » يحدد المسألة هنا ، كما سبق أن حددها ابن رشد ، فهو يتساءل عما إذا كان الله يدرك ذاته ، ثم يجيب تماما بنفس الجواب الذى قدمه فيلسوف قرطبة ، فيقول : « إن الله لا يدرك ذاته فحسب ؛ بل إنه لا يدرك فى الحقيقة شيئا غير ذاته (٣) » ولسنا فى حاجة إلى الإلحاح فى بيان وجه الشبه بين الجوابين . هذا إلى أن الإجابة عن التساؤل يمر بنفس المراحل التدريجية لدى كل من المفكرين المسلم والمسيحي : إذا كان الله لا يعلم إلا ذاته ، فهل معنى ذلك أنه يجهل الموجودات الأخرى ؟ ألا نرى هنا أننا بصدد اعتراض المتكلمين الذى أورده ابن رشد من قبل ؟ فليس مما يدعو إلى العجب إذن أن يكون جواب « توماس الأكويني » ،

R. p. Sertillanges, La Sum. Théol. Dieu, I, 2. app. note (١)

76 P. 343. Ed. Revue des Jeunes 1933 .

Sum Theol. Prima Pars. q. 14 art II. ad 'Resp. (96, 97, p. 361) (٢)

أما فيما يخص ابن رشد فالنظر تهافت التهافت . ط . بيروت . ص . ٣٦١ .

R.P. Sertillanges Ibid. P. 344 . (١)

هو عين جواب أبي الوليد ، ونعنى به أن علم الله لغيره من الموجودات ليس إلا علماً لذاته . ذلك أن علم الله لذاته علم مباشر ، أى لا يحتاج إلى واسطة ؛ فى حين أن علم الإنسان غير مباشر . وهناك فارق آخر بين هذين العالين ، ذلك أن علم الإنسان لنفسه إنما هو نتيجة لمعرفته بالأشياء الخارجية ؛ بينما نرى أن علم الله لذاته هو السبب فى وجود هذه الأشياء الأخرى . وإذن كان « الأكويى » يفهم معنى العبارة الآتية نفس الفهم الذى حدده لها أبو الوليد ؛ وهى أن الله « لا يعلم شيئاً خارجاً عن ذاته » .

ومن الواضح أن هذين الشارحين يفسران أرسطو بطريقة واحدة . فالعقل الإلهى يحتوى إذن على الطابع العقلى للعالم الذى ينظر إليه باعتبار مصدره . فعند ما يعلم الله ذاته فإنه يعلم بالضرورة كل شيء غيره^(١) . ومعنى ذلك أن الأكويى ينتهى إلى نفس النتيجة التى انتهى إليها الفيلسوف المسلم ، لأنه يتبع هذا الأخير فى كل خطواته ، ويعترف مثله بأن هناك هوة فاصلة بين العلم الإلهى والعلم الإنسانى ؛ إذ أن تجاهل وجود هذه الهوة الفاصلة ، يؤدى كما قال ابن رشد إلى جميع ضروب التناقض ، ويثير كثيراً من الشبه .

إن ابن رشد لا يكتم احتقاره الشديد لهؤلاء الفلاسفة الضعفاء الذين خفيت عليهم التفرقة الحاسمة بين العلم الإنسانى والعلم الإلهى ، ذلك العلم الذى هو سبب فى النظام العقلى للعالم ؛ فهو يقول : « ومن لم يفهم هذا المعنى من ضعفاء الحكماء هو الذى يطلب هل المبدأ الأول يعقل ذاته أو يعقل شيئاً خارجاً عن ذاته . فإن وضع أنه يعقل شيئاً خارجاً لزمه أن يستكمل بغيره ، وإن وضع أنه لا يعقل شيئاً خارجاً عن ذاته لزم أن يكون جاهلاً بالموجودات . والعجب من هؤلاء القوم أنهم نزهوا الصفات الموجودة فى البارى سبحانه وفى المخلوقات عن النقائص التى فى المخلوقات ، وجعلوا

De substantiis separatis . c.XIII med. Sertillanges. La philo- (١)
sophie de Saint thomas II. p.199 .

العقل الذى فىنا شبيها بالعقل الذى فىه ، وهو أحق شىء بالتزويه. (١) ،

وإنما رأى ابن رشد أن توجيه مثل هذا السؤال دليل على الجهل ، لأن الطابع العقلى الذى تنطوى عليه الموجودات يرجع إلى وجود العقل الاسمى . فالنظام والاتساق الذى نجده فى الطبيعة دليل على أن ذلك العقل هو الذى أوجدها . وإذن فليس بعجيب أن يعلم هذا العقل كل الأشياء التى خلقها عند ما يعلم ذاته (٢) وإذا كان هناك طابع عقلى فى الأشياء فمن الواجب أن نعرف بأن السبب الذى أوجدها سبب عقلى .

وقد ارتضى « الأكويني » هذه الفكرة ، وزعمها لنفسه ، حتى يبين لنا أن الله يوصف بالعلم ، وأنه لا يعلم إلا ذاته بهذا المعنى الخاص . فالأشياء توجد على أشرف نحو من الموجود فى ذاته تعالى . وإذن فمن المعقول أن يعلم الله جميع الأشياء الخارجة عن ذاته عندما يعلم ذاته .

وقد برهن أبو الوليد على تلك الفكرة بالطريقة الآتية : « والشاهد على أن الموجود الواحد بعينه يوجد له مراتب فى الوجود هو ما يظهر من أمر النفس . فإن اللون نجد له مراتب فى الوجود ، بعضها أشرف من بعض . وذلك أن أخس مراتبه هو وجوده فى الهيولى . وله وجود أشرف من هذا وهو وجوده فى البصر . . . وقد تبين أيضا فى علم النفس أن للبدن وجوداً أيضاً فى القوة الخيالية ، وأنه أشرف من وجوده فى القوة الباصرة ، وكذلك تبين أن له فى القوة الذاكرة وجوداً أشرف من وجوده فى القوة الخيالية ، وله فى العقل وجوداً أشرف من جميع هذه الوجودات . وكذلك نعتقد أن له فى ذات العلم الأول وجوداً

(١) تهافت التهافت : ط بيروت . ص ٣٤٢ (VI, 61 - P 342)

(٢) نفس المصدر . ص ٣٣٩ - ٣٤٠ (VI, 57, P 339 - 340)

أشرف من جميع وجوداته ، وهو الوجود الذى لا يمكن أن يوجد وجود
أشرف منه ، (١) .

وقد ذهب الفيلسوف القرطبي إلى حد أبعد من ذلك . ففي رأيه أن
الذات الإلهية ما هي إلا معقولات الأشياء . فإن علم الله ليس إلا الموجودات
في أشرف وأكمل صور وجودها وهذا النوع من الوجود في العقل الإلهي
هو السبب في وجود الأشياء بالفعل. (٢)

فالله يدرك ذاته على أنها مبدأ الوجود لجميع الكائنات . لكننا نستطيع
توجيه هذا الاعتراض إلى ابن رشد : إذا كان الله يعلم أنه مبدأ الوجود
لكل ما يوجد ، فمن الواجب أن نسلم بأحد هذين الأمرين : إما أن يكون
لهذا العلم سبب وإما ألا يكون له سبب . فإذا نحن سلمنا بالفرض الأول
وجب علينا القول بأن للمبدأ الأول سبباً يحدده ، وإذا سلمنا بالفرض الثاني
لزم القول بوجود كثرة من العلم في الذات التي لا تتضمن تركيباً ما ، حسب
تعريفها . وذلك في الحقيقة هو الاعتراض الذي وجهه الغزالي إلى الفلاسفة .
ويرى أبو الوليد أن هذا الاستدلال يحمل طابع السفسطة (٣) .
فإن القول بأن السبب عقل يعلم النتائج التي يفرض إليها ليس معناه ، بحال ما ،
القول بوجود سبب جديد يحدد هذا العقل . إن السبب يعلم نتيجة هذا الأمر

(١) نفس المصدر . ص ٢٢٨ (III, 165, p 228) .

(٢) نفس المصدر . ص ٢٢٧ - ٢٢٨ . (III, 163, p. 227-228)

«... لو عقل الموجودات على أنها علة لعله لزم أن يكن عقله كائناً فاسداً ، وأن يستكمل
الإشراف بالأخس . ولو كانت ذاته غير معقولات الأشياء ونظامها لكان هنا عقل آخر ليس
هو إدراك صور الموجودات على ما هي عليه من الترتيب والنظام . وإذا كان هذان الوجهان
استحيلان لزم أن يكون ما بعقله من ذاته هو الموجودات بوجود أشرف من الوجود الذي
صارت به موجودة » .

(٣) نفس المصدر . ص ٢٣٦ (III, 180, p. 236) .

اليسير ، وهو أنه عقل . كذلك ليس بصحيح أن هناك نوعاً من الكثرة في العلم الإلهي . وقد رأينا أن الفارابي وابن سينا لجأ إلى نظرية الفيض لتجنب القول بوجود تلك الكثرة . فالمعلول الأول يحتوى على كثرة بالقوة ، لأنه مكون من ماهية ووجود .

ويعجب ابن رشد لأمر هذين الفيلسوفين اللذين لم يفتنا إلى وحدة العلم الإلهي ، فاضطرا إلى الالتجاء إلى نظرية المعلول الأول لينسبوا إليه تلك الكثرة التي لم يستطيعا نسبتها إلى الله تعالى . ولذا نجده يهتمهما بأنهما أول من ابتكر هذه الأوهام ، ويستطرد فيقول : « وهذا كله سخافات . وهذيانات أدى إليه هذا النظر الذي هو شبيه بالهذيان في العلم الإلهي . . . والعجب كل العجب كيف خفي هذا على أبي نصر وابن سينا ، لأنهما أول من قال هذه الخرافات . . . وهذه كلها خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين ، وهي كلها أمور دخيلة على الفلسفة . . . وكلها أقاويل ليست تبلغ مرتبة الإقناع الخطابي فضلاً عن الجدلي الخ^(١) . »

ففي رأيه^(٢) أن الله لا يعلم الأشياء عن طريق الصور العقلية . ومن قبل أشرنا إلى أن الأكويني يقرر هذا الرأي نفسه^(٣) . فالله ، من حيث أنه السبب الأول ، يحتوى على جميع الموجودات في أشرف مراتب وجودها . وهذا هو ما يقرره الأكويني بدوره عندما يقول : وهذا أمر خاص بالله

(١) نفس المصدر . ص ٢٤٤ - ٢٤٩ . (249-245 pp. 205-202 III)

(٢) نفس المصدر . ص ٣٤٤ (VI, 67-68 p. 344) : « لكن الحق في ذلك أنه ليس تعدد المعلومات في العلم الأزلّي كتعددتها في العلم الإنساني . . . ولذلك أصدق ما قال القوم : إن لا قول حداثاً نقف عنده لا تعداه ، وهو العجز عن النسيك في ذلك العلم » .

Sum. Theol. 1, 84, art. 2 ad Resp .

(٣)

وهي أن ذاته تحتوي على جميع الأشياء بصفة عقلية ، كما أن المسببات توجد سلفاً في السبب^(١) .

فالنتيجة التي يستخلصها الفيلسوفان من هذه المقدمات هي الآتية :
إن الله يعلم علماً مباشراً ، ومعنى ذلك أنه لا يحتاج إلى صورة عقلية ،
وأن الله لذاته ليس شيئاً آخر سوى علمه للأشياء الخارجة عن ذاته .

ولما كان الله عقلاً فإنه يدرك ذاته إدراكاً كاملاً ، ومن ثم فهو يعلم
جميع الأشياء علماً كاملاً على النحو الذي يعلم به ذاته . والسبب في هذا
الإدراك الكامل هو أن الله « فعل محض » [acte pur] ، وأنه الوجود
بمعنى الكلمة . فالتجرد من المادة مرادف لإمكان المعرفة . كذلك يعلم الله
جميع الأشياء الأخرى ، ويقول « الأكويني » ، في ذلك : « ولما كان من
المؤكد أن القدرة الإلهية تمتد إلى جميع الموجودات ، وأنها السبب الأول
للفعال لجميع الأشياء ... فمن الواجب أن يعلم الله جميع الموجودات ...
فالسبب الأول الفعال ، وهو الله ، شيء واحد مع علمه ، وذلك على نحو
أن كل مسبب يوجد سلفاً في الله باعتبار أنه سببه الأول ... وهكذا يجب
أن توجد فيه جميع الأشياء على هيئة صورة عقلية »^(٢) .

وعلى هذا النحو نرى أن « الأكويني » يذهب مذهب ابن رشد في أن الله
ليس في حاجة إلى الاستعانة بالصورة العقلية للأشياء . فإن هذه الصور
توجد في ذاته . إن الإنسان هو الذي يستكمل علمه عن طريق الصور
العقلية للأشياء الخارجية ، بما دعا أبا الوليد إلى القول بأن عقلاً ليس

« Hoc autem est proprium Dei, ut essentia immaterialiter (١)
sit comprehensiva omnium, prout effectus virtute praeexistunt in
causa. »

Ibid, q. 14 art 5 ad Resp .

(٢)

شيئاً آخر سوى ما يدركه من النظام والانساق اللذين يخضع لهما العالم الخارجى^(١). فالعلم الإنسانى إذن نتيجة لصور الأشياء الخارجية ، وهو يكمل عن طريق هذه الصور ، كما أن المادة تستكمل وجودها عن طريق الصورة . غير أن العلم الإلهى يختلف عن ذلك تمام الاختلاف . فهو سبب لوجود الأشياء الخارجية بدلا من أن يكون مسبباً عنها . وهذا هو الكمال الاسمى للعقل . وهذا الكمال ذاتى بالنسبة إلى الله ، لأن عقله وذاته شيء واحد . أما النفس الإنسانية فلا تستطيع معرفة الأشياء الخارجية بجوهرها الخاص . وهذا هو السبب ، كما يقول ابن رشد ، فى أن معرفة الإنسان للأشياء الخارجية ليست مساوية تماماً للعلم الذى يدركه من ذاته . فالاتحاد بين العقل والمعقول ليس تاماً إلا بالنسبة إلى الله ، وذلك لأنه عندما يدرك ذاته فإنه يدرك جواهر الأشياء كلها^(٢) .

ولما كان العلم يتناسب مع الوجود فإن ابن رشد سيذهب إلى حد القول بأن الله سبحانه هو جميع الموجودات ؛ غير أنه من الواجب أن نقرر هنا أن هذا الفيلسوف ليس من القائلين بنظرية وحدة الوجود ؛ لأنه ينبغي لنا أن نحدد موضع هذا رأى الأخير — الذى تشتم منه رائحة مذهب وحدة الوجود — فى النطاق العام لنظرية ابن رشد عن العلم الإلهى . ذلك أن فيلسوف قرطبة يرى أن العلم الحقيقى هو الذى يطابق الوجود مطابقة تامة . ولما كان من المقرر أن علم الله أكمل وأشرف من علمنا إلى ما لا نهاية له ، ترتب على ذلك أن الله يعلم جميع الموجودات على نحو أكمل من علمنا إياها إلى ما لا نهاية له . وإذن فلكل كائن نوعان من الوجود :

(١) تهافت التهافت، طبعة، بيروت، ص. ٣٣٩ (VI, 57, p 339) « إن العقل ليس هو شيئاً أكثر من إدراك نظام الأشياء الوجودية وترتيبها » انظر أيضاً ص ٢١٥ .
(II, 136 p 215) .

Sum. Theol. I. q 14 art. 14 ad Resp. (٢)

أحدهما غاية في الكمال ، والآخر أقل كمالا . والوجود الأول من هذين النوعين هو سبب في وجود النوع الثاني . وهذا هو ما يفسر قول القدماء الذين قالوا بأن الخالق تعالى هو جميع الموجودات .^(١)

ولقد أطلعني الأستاذ ماسينيو ، على هذا النص باعتبار أنه دليل أكيد على تصوف ابن رشد ؛ لأن هذا الأخير يقول بعد ذلك مباشرة : « ولذلك قال رؤساء الصوفية لا هو إلا هو - ، لكن أليس من المرجح أن يكون هذا الفيلسوف قد أخذ هذه العبارة عن الصوفيين ثم استخدمها بمعنى ليس بينه وبين التصوف من سبب ، أى فلم يوجد إذن وجودان : وجود أشرف ووجود أخس والوجود الأشرف هو علة الأخس . أى أنه استخدمها بمعنى عقلي ، وخصوصاً أننا نعرف موقفه من التصوف .^(٢) وهذا هو ما فطن إليه « دى بور » ، عندما قال في هذا الصدد : مشيراً إلى رأى الفلاسفة : إن العلم الإلهي يوجد الكل ، ويشمل الكل ، فأنه هو نظام السكون ، وهو التوفيق بين جميع الأضداد ، وهو الكل نفسه في أسنى صور الوجود .^(٣)

وقد أدرك « الأكويى » بوضوح المعنى الدقيق لهذه الفكرة الرشدية .

(١) تهافت التهافت . ص ٦٣ ، (XIII , 9. p. 463) : « لأن العلم الصادق هو الذى يطابق الوجود . فإن كان علمه أشرف من علمنا ، فعلم الله يتعلق من الوجود بجهة أشرف من الجهة التى يتعلق علمنا به ... وهذا هو معنى قول القدماء إن الباري سبحانه هو الموجودات كلها ، وهو المنعم بها والفاعل لها . ولذلك قال رؤساء الصوفية لا هو إلا هو ، ولكن هذا كله هو من علم الراسخين في العلم ، ولا يجب أن يكتب هذا . . . ولذلك ليس هو من التعليم المبرمى . »

(٢) انظر كتابنا « ابن رشد وفلسفته الدينية » ص ٩٥ وما بعدها .

(٣) The history of philosophy in Islam p. 192: Divine thought

produces the all, and embraces the all. god is the ordre of the world, the reconciliation of all oppssites, the all itself in the highest mod of existence .

غير أنه لما رأى أنها ربما أفضت إلى نوع من اللبس ، فقد أرتضى تحويلها من حيث الشكل لا الموضوع ، فقال : إن الله يوجد في جميع الأشياء لا على أنه جزء من جوهرها أو على أنه عرض ؛ بل على أنه فاعل في الأشياء التي يؤثر فيها . وإذن فمن الواجب أن يوجد الله في جميع الأشياء وبصفة وثيقة (١) .

وهكذا نرى أن «الأكويين» لا يقول مثل ابن رشد بأن الله هو جميع الموجودات ؛ بل يفضل استخدام قضية أقل حدة ، فيقول إن الله موجود في جميع الأشياء . لكن الفكرة تظل بعينها لدى هذين المفكرين ؛ لأن كلا منهما يهدف إلى التسوية بين العلم الاسمي والموجود الأول .

إذن ، العلم الشامل الذي ينسب إلى الله يوجد بأكمله في موضوع واحد ، وهو الذات الإلهية ، التي يعلم الله عن طريقها جميع الموجودات . وهذا العلم العقلي الشامل يوجد لدى جميع المخلوقات العقلية ، ولكن بدرجة أقل سموً وأقل بساطة (٢) . فترتبة العلم لدى هذين المفكرين ؛ ترتبط بالدرجة التي تحتلها الذات العاقلة بالنسبة إلى العقل الأول [الله] الذي له علم خاص به وحده لا يشاركه فيه غيره . وهذه الفكرة مختلفة بطبيعة الأمر عن فكرة الفارابي الذي كان يفرق بين علم الله لذاته وعلمه للأشياء الأخرى . ففي رأيه يتحد العلم الأول مع الذات الإلهية ؛ في حين أن العلم الثاني لا يعد شيئاً واحداً مع الذات ؛ بل هو صفة زائدة عليها (٣) .

Sum. theol. I. q 8 art 1 ad Resp.

(١)

(٢) فيما يخص «الأكويين» يمكن الرجوع إلى الخلاصة اللاهوتية الجزء الأول أنسأله الحامسة والتمس الفصل الثالث (Sum. Theol. I. q. 55. art. III. ad Resp) وفيما يخص «ابن رشد» يمكن الرجوع إلى كتاب تهافت التهافت . ط . بيروت . ص ٢١٧ .
(III, 139 et suiv. P. 217) .

(٣) كتاب النصوص طبعة حيدرآباد . ص ٢١ : « ليس علمه لذاته مفارقاً لذاته ؛ بل هو ذاته ، وعلمه بالكل صفة لذاته ليست هي ذاته ؛ بل لازمة لذاته ، وفيها الكثرة الغير متناهية = (١٦ - نظرية المعرفة)

٢ - العلم الإلهي سبب في وجود الأشياء

[*Scieurtia dl vina est causa rerum*]

رأينا أن الفارابي ، وإن كان يعترف بأن الله يعلم الأشياء الخارجة عن ذاته ، فإنه يقول بوجود نوعين من العلم الإلهي : أحدهما هو عين الذات ، والآخر مترتب على النوع الأول . وهذان العلمان هما ما يطلق عليه اسم العلم الأول والعلم الثاني . أما ابن سينا فيبدو أنه يفرق بين هذين النوعين من العلم لأنه يذهب إلى القول^(١) بأن الله يدرك ذاته بذاته ، في حين أن علمه للأشياء الأخرى ليس مساوياً لذاته ، بل هو مترتب عليها . ومعنى ذلك بعبارة أخرى أنه صفة زائدة على الذات الإلهية . فهو يشبه إذن الفارابي في أنه يميز بين العلم الأول والعلم الثاني بالنسبة إلى الله .

لكن ابن رشد لا يريد قبول هذه التفرقة ؛ لأنه يرى فيها دليلاً على وجود نوع من الكثرة في الذات الإلهية ، التي هي في حقيقتها وحدانية مطلقة . فالقول بأن الله علمين أحدهما ذاتي ، والآخر مترتب على الذات ، أو صفة زائدة عليها معناه ، عنده ، أننا نتجاهل مخالفة العلم الإلهي للعلم الإنساني ، ومعناه ، لديه أيضاً ، أننا نخلط بين العقل الإنساني والعقل الإلهي ، وأنها ننتهي إلى تطبيق حكم الشاهد على الغائب . وهذا الخلط بين هاتين الطبيعتين المختلفتين اختلافاً ذاتياً ، هو ، في رأي فيلسوف قرطبة ، منبع جميع الأخطاء ، دينية كانت أم فلسفية . وإذن فلا مجال للتفرقة بين

== بحسب كثرة المعلومات الغير المنتهية . . . فلا كثرة في الذات ، بل بعد الذات . »

(١) الإشارات والتنبيهات في طبعة ليدن ١٨٩٢ ص ١٨٢ : فنقول إنه لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلاً بذاته لأنه أن يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة لا داخلية في الذات مقومة ، وجاءت أيضاً على ترتيب وكثرة الوازم من الذات مباينة أو غير مباينة ، لا تنتم للوحدة . . . »

يعلم الله لذاته ، وبين علمه للأشياء الأخرى ، مادام الله يدرك هذه الأشياء ،
عندما يدرك ذاته .

لكن الله لا يعلم هذه الموجودات على أنها خارجة عن ذاته ؛ بل على
أنها توجد في هذه الذات على أكمل وأشرف نحو من الوجود . فالصورة
العقلية للأشياء توجد في الله ، دون أن تكون هناك كثرة في المعاني بحسب
الحقيقة . وإنما تأتي هذه الكثرة بسبب نظرتنا الإنسانية . والحق أننا
لا نستطيع أن نعلم شيئاً إلا عن طريق المعاني السكّية . وهذا هو السبب في
أن علمنا يوصف بالتعدد ؛ في حين أنه لا وجود لمثل هذا التعدد في العلم
الإلهي ، وذلك لأن الله لا يعلم الأشياء بصورها العقلية ؛ بل يعلمها بذاته
الواحدة التي لا تركيب فيها ألبتة . فعلمه إذن نوع خاص من العلم ، ولو
شئنا لقنا أنه نوع من التثنية يعجز العقل الإنساني عن معرفة كنهه . وفي
ذلك يقول ابن رشد : « ويبقى هنالك تعدد ليس شأن العقل منا إدراكه ،
إلا لو كان العلم منا هو بعينه ذلك العلم الأزلي ، وذلك مستحيل ^(١) ... »

ولما خفيت هذه الحقيقة على الفلاسفة المزعومين تساءلوا عما إذا كان
الله يعلم الأشياء الجزئية أولاً يعلمها . وقد كان هذا السؤال مبعث صراع
عنيف بين علماء الكلام والفلاسفة . فإن هذين الفريقين لما لم يعتمدا ، في
مبدأ الأمر ، على التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة فقد انتهيا إلى تعقيد
هذه المشكلة إلى أبعد حدود التعقيد ، وإلى إثارة الشبه الدينية التي يبدو
من المستحيل العثور على حل لها .

وقد أراد أبو الوليد أن يحل هذه العقدة ، حسب تعبيره الخاص .
فالمتكلمون يقولون مثلاً إن موضوعات العلم الإلهي لا نهاية لها مع تسليمهم

(١) نهات النهايات طبعة بيروت . ص . ٣٤٤ . والظر فيها بعد ص ١٧٥ ، ١٧٦

بأن علمه واحد . وعندئذ يهتمهم الفيلسوف القرطبي بأنهم لا يفهمون .
المعنى الحقيقي لهذا الرأي ، فيقول : « وهذه كلها أقاويل جدلية . والذي
يعتمد عليه أن علم الله واحد ، وأنه ليس معلولا عن المعلومات ؛ بل هو علة
لها ، والشئ الذي أسبابه كثيرة هو لعمري كثير . وأما الشئ الذي
معلولاته كثيرة فليس يلزم أن يكون كثيراً بالوجه الذي به المعلولات
كثيرة . وعلم الله لا يشك في أنه انتفعت عنه الكثرة التي في علم المخلوق .^(١)

فليس ثمة فارق بين علم الله لذاته وعلمه للأشياء الأخرى . والتسوية
بين هذين النوعين من العلم مطلقة ؛ إذ أن العقل والمعقول ليسا سوى شئ .
واحد بالنسبة إلى الوجود الأسمى . وإنما يحدث التعدد عندما لا يكون
العقل مساوياً للمعقول من كل وجه ، كما هي الحال بالنسبة إلى العلم الإنساني .
لسكن لما كان الوجود الأسمى سبباً في وجوده الذاتي ؛ إذ ليس هناك سبب
خارجي له ، فليس من العسير أن نسلم بأن العقل الإلهي سبب في وجود
المعقول . غير أن هذا نوع من السببية التي تسمو عن إدراك العقول
الإنسانية ، وذلك لأن السبب هنا ليس شيئاً مختلفاً عن المسبب . وإذن
ليس ثمة شبه بين العلم الإلهي والعلم الإنساني . « وأما ذلك العقل [الأول]
فلا يلحقه شئ من ذلك ، وذلك أنه يرى عن الكثرة اللاحقة بهذه
المعقولات ، وليس يتصور فيه مغايرة بين المدرك والمدرك . وأما العقل الذي
فيينا فإدراكه ذات الشئ " غير إدراكه أنه مبدأ للشئ " . وكذلك إدراكه غيره
غير إدراكه ذاته بوجه ما .^(٢)

وهكذا يربط ابن رشد بين التسوية التامة للعقل والمعقول ، وبين .

(١) نفس المصدر ص ٣٥٢ (٣) (VI, 83-p. 352)

(٢) نفس المصدر ص ٢٤١ (٤) (VI, 59.p. 341) وانظر أيضاً ص ٣٥٥

(VI, 51.p.335)

سببية العلم الإلهي . وقد أراد الغزالي أن يهت الفلاسفة عندما قال لهم :
« إن علم الله لذاته ليس مساويا لعلمه بالأشياء الأخرى . ، لكن أبا الوليد
يرى أن هذه الحجة سوفسطائية . ولذا فإنه يأخذ على نفسه أن يستخدم
نظريته في العلم الإلهي لحل المشاكل الآتية :

١ - هل العلم الإلهي عام أم خاص ؟

٢ - أم واحد أم متعدد ؟

٣ - أم زمني أم أبدي ؟

غير أن السؤال الأول هو الذي يحظى باهتمام فيلسوفنا على وجه
الخصوص ، وذلك لأنه يريد البرهنة على أن التهمة ، التي وجهت إلى الفلاسفة
من أنهم ينكرون علم الله للجزئيات ، تهمة باطلة . أما السؤالان الآخران
فميتصلايان أشد الاتصال بالسؤال الأول ، بحيث يتعذر على المرء أن يضع
خطافا فاصلا بين هذه الأسئلة الثلاثة . وإنا لنشعر أن هذه الأسئلة كلها ترتبط ،
في ذهن أبي الوليد ، بفكرته عن سمو العلم الإلهي ومخالفته لعلم الإنسان .
ولما غفل علماء الكلام ، ومعهم الإمام الغزالي ، عن هذه الحقيقة حكموا
بكفر الفلاسفة الذين يقال عنهم أنهم أنكروا علم الله للجزئيات .

ويكشف لنا الجدل العنيف بين ابن رشد والإمام الغزالي في هذه
المسألة عن أن الأول منهما يريد البرهنة لنا على أن الفلاسفة لم يقرروا هذه
النظرية قط . ومن عجب الدهر أن هذا الفيلسوف الذي يحاول تبرئة
الفلاسفة سوف يتهم بدوره أنه كان من هؤلاء الذين ينكرون علم الله
للأشياء الخاصة .

إن الصعوبة التي ينطوي عليها علم الله للأشياء الخاصة أوالجزئية هي
الآتية : من العسير أن يتصور المرء أن علم الله للشيء قبل أن يوجد هو
نفس عليه تعالى لهذا الشيء عند وجوده . وإذا حددت المشكلة بهذه

المبارات الواضحة^(١) ، وجدنا أنها تتصل بالأسئلة الثلاثة التي سبق لنا الإشارة إليها . وسنرى أن الحل الذي سيرفضه أبو الوليد بن رشد لهذه المسألة إنما هو تطبيق لنظريته الشهيرة القائلة ، بأن علم الله سبب في وجود الأشياء .

وقد ادعى « الأكويني » هذه النظرية لنفسه وسماها : *Scientia divina est causa rerum* . ولذا فليس ثمة ما يدعو إلى الدهشة إذا وجدناه يستخدمها بنفس الطريقة التي سبقه إليها فيلسوف قرطبة . على أن « الأكويني » لا يعنى بذكر اسم ابن رشد عند حديثه عن تلك المسألة . وهو لا يشير إلى هذا الاسم في أى فصل من فصول الخلاصة ضد المسلمين واليهود [*Summa contra gentiles*] ، ولا في خلاصته اللاهوتية . ومع ذلك ، وجد « أزين بالاسيوس » إشارة ذات دلالة كبرى في كتاب « المسائل الخلافية » [*Les question disputées*] عندما يجيب « توماس الأكويني » عن السؤال الآتي وهو : هل يعلم الله الأشياء الخاصة [*Utrum Deus cognoscent singularia*] ؟ « لأنه يعرض الرأي المضاد مستخدماً في ذلك نفس عبارات ابن رشد التي استخدمها في شرح كتاب ما بعد الطبيعة » ، ذلك أنه يقول في حديثه عن مسألة العلم الإلهي في السؤال الثاني من الفصل الخامس : « وحقيقة أنكر بعضهم أن الله يعلم الجزئيات كما يقول شارح في الجزء الثاني من كتاب ما بعد الطبيعة^(٢) . » فن المقرر إذن أن « توماس الأكويني » كان يعرف نظرية هذا الفيلسوف العربي ، وأنه اتخذها مصدر وحي له^(٣) ، لكي يستطيع حل مسألة العلم

(١) مناهج الأدلة نشر مولر ص ١٢٨ - ١٣٠ ، والطبعة الجملية ص ٢٧ .

(٢) « quidam enim (ut Commentator in II Metaph. comm. »

XII d. XV dicit) negarunt Deum singulare cognoscere . »

cf. Asin Palacios. ouv. cité p. 319 .

(٣)

الإلهي للأشياء الجزئية .

لكننا نميل إلى القول بأن « الأكويي » ، استخدم هذه الفكرة الرشدية لحل كثير من المشاكل الأخرى . ففي رأى الفيلسوف القرطبي أن أفعال الله لا تصدر عنه بالضرورة أو بإرادة شبيهة بالإرادة الإنسانية . وإنما كان الأمر كذلك لأن الله عقل محض ؛ أى ذات مجردة من كل تركيب ؛ لأن الصفات والذات الإلهية ليست فى حقيقة الأمر إلا شيئاً واحداً بعينه . وإذن متى علم الله الأشياء فإنه يريد ما ويخلقها الخ فأنه لا يخلق شيئاً بواسطة العقل أو عن طريقه ؛ بل يخلقه من حيث أنه عقل ؛ لأن العقل ليس صفة زائدة على الذات . وهذا هو السبب فى أن الخلق الإلهي أسمى من أن يدركه العقل الإنسانى . ويدافع أبو الوليد ، قدر طاقته ، عن الفلاسفة الذين وصمهم الغزالي والمتكلمون بأنهم يقولون بأن أفعال الله تصدر عنه بالضرورة . وهو يؤكد لنا أن الفلاسفة لا ينكرون الإرادة الإلهية ، ولكنهم لا يسلّمون بأن إرادة الله شبيهة بإرادة الإنسان . فهم يرون أن الأفعال لا تصدر عنه بالطبيعة . . ولا بإرادة ناقصة : وهذا هو السبب فى أن الإرادة تقال عن الله والإنسان باشتراك الاسم فقط ، كما يطلق اسم العلم على كل من العلم الأبدي والعلم المخلوق ^(١)

فالعلم الإلهي سبب فى وجود الأشياء فى حين أن العلم الإنسانى مسبب

(١) تهافت التهافت ط بيروت ص ٤٣٨ - ٤٣٩ (439-9 - 26 pp. 25-26) :
« والفلاسفة ليس بنفون الإرادة عن البارى سبحانه ، ولا يثبتون له الإرادة البشرية ؛ لأن البشرية إنما هى لوجود نقص فى المرید . وإنما يثبتون له من معنى الإرادة أن الأفعال الصادرة عنه هى صادرة عن علم ، وكل ما صدر عن علم وحكمة فهو صادر بإرادة الفاعل لاصوراً طبيعياً ؛ إذ ليس يلزم من طبيعة العلم صدور الفعل عنه ، كما حكى هو عن الفلاسفة . .
ولذلك اسم الإرادة مقول عليهما باشتراك الاسم ، كما أن اسم العلم مقول كذلك على العلمين القديم والحادث الخ

عنها . والله يخلق الخلق عن علم ، وذلك أكل وأسمى إلى ما لا نهاية له من الخلق بالضرورة .^(١) ونلاحظ أن النتيجة التي ينتهي إليها « الأكويني » هي تلك التي يريد أبو الوليد تقريرها بصفة حاسمة ، وهي أن السببية الإلهية غاية في الكمال ، بمعنى أنه لا مثيل لها في عالم الحس ؛ إذ أن هذه السببية لا تدل على شيء آخر سوى أن الأفعال الإلهية لا تصدر عن ذاته سبحانه فحسب ؛ بل عن ذاته العاقلة . ولذا فهي ليست أفعالا اضطرارية . وإنما كانت هذه السببية فريدة في نوعها ؛ لأننا لا نجد ما يماثلها لا في أفعال الطبيعة ، ولا في الأفعال الإنسانية .

ولما لم يهتد « رينان »^(٢) إلى إدراك المغزى الدقيق للتفرقة بين السببية الإلهية الحرة وبين السببية في الطبيعة ، وهي تلك التفرقة التي يقررها ابن رشد بإطنا ب في مواضع كثيرة من كتبه — نقول إنه لما لم يفتن إلى هذا الأمر اعتقد أن الفيلسوف القرطبي ينكر الحرية الإلهية ، ويقول إن أفعاله تعالى تصدر عنه بالضرورة . لكن الحقيقة تختلف عما ذهب إليه « رينان » كل الاختلاف . وإذا كان « رينان » قد كوّن لنفسه فكرة خاطئة عن هذه الفلسفة الرشدية فذلك لأنه لم يطلع على كتاب مناهج الأدلة في عقائد الملة ؛ وهو ذلك الكتاب الذي حاول فيه أبو الوليد بن رشد أن يوفق بين العقائد الموحى بها وبين فلسفة أرسطو . وفيه يعرض آراءه الفلسفية عرضا واضحا . ومن الأكيد أن قراءة هذا الكتاب عظيمة الفائدة لأنها تليق ضوءا كافيا على المذهب الرشدي في جملته ، وتحول دون الوقوع في مثل تلك الأخطاء البالغة .

وقد اهتدى « الأكويني » إلى حل مشكلة أخرى سبقه ابن رشد إلى

(١) قارن هذه الفكرة بما يقوله الأكويني في كتابه Contra gent. Lib II cap. XXIII

(٢) « رينان » : ابن رشد والمذهب الرشدي ص ١١٣ Averruès et l'Averroïsme.

تحدد لها وحلها . وما يدل على وجود الاقتباس هنا أن المفكر المسيحي يحدد هذه المشكلة بنفس العبارات التي استخدمها فيلسوفنا على وجه التقريب ، وهي أن الشيء المعلوم يسبق العلم والقياس . . ولكن ما يكون مسبوقاً وخاضعاً للقياس لا يمكن أن يكون شيئاً .^(١)

ولقد رأينا كيف حل فيلسوف قرطبة هذه المشكلة بتفرقة بين العلم الإلهي والعلم الإنساني . وهذا هو ما سيفعله « الأكويني » بدوره ، لأنه يرتضى نفس الحل الذي يتلخص في أن علم الله سابق للأشياء ، في حين أن الأشياء سابقة للعلم الإنساني .

ومع ذلك ، فهناك فارق له خطره بين تفكير أبي الوليد وتفكير « الأكويني » فيما يتعلق بتلك النظرية القائلة بأن علم الله سبب في وجود الأشياء . ذلك أن الثاني يفرق بين ما يسميه علم الرؤية [La connais- sance de vision] وما يطلق عليه اسم مجرد الإدراك [La connaissance de simple intellection] . أما العلم الأول فهو خاص بالموجودات التي وجدت فيما مضى ، أو توجد بالفعل ، أو ستوجد ، والعالم هنا سبب في الوجود . أما العلم الذي يقال إنه مجرد إدراك أو تعقل فهو الذي ينصب على الأشياء التي يرى الله سبحانه إمكان وجودها ، ومع ذلك فإنها لن تخرج إلى حين الوجود أبداً .

فما السبب في التفرقة بين هذين العليين ، وإلى أي أصل من الأصول يمكن إرجاعها ؟ إنها ترجع إلى التفرقة بين الممكن والواجب . ولم يكن « الأكويني » مبتكراً هنا . ذلك لأن ابن سينا سبقه إلى الاعتماد على هذه

التفرقة الأخيرة ، لكي يبرهن لنا على أن أفعال الله ليست اضطرارية ، مادام الله يختار أحد الاحتمالين للشيء الممكن في ذاته ، وأن العالم الذي يوجد حالياً ليس أفضل عالم ممكن . لكن العلم الإلهي يحتوي على فكرة عالم آخر ، ومن الممكن أن تتحقق هذه الفكرة لو أراد الله لها أن تتحقق . وعلى غرار ابن سينا ، يذهب « توماس الأكويني » إلى أن الله يختار أحد الاحتمالين للشيء الممكن في ذاته ، وأن العالم الذي يوجد حالياً ليس أفضل عالم ممكن . غير أن العالم الحالى لما كان هو العالم الوحيد الموجود ، فهو لهذا السبب نفسه أفضل عالم بالفعل ، لكنه ليس أفضل عالم يمكن أن يوجد .^(١) فالدافع الذى أملى على « ابن سينا » تفرقته هنا بين الواجب والممكن هو نفس الدافع الذى أملى على « الأكويني » تفرقته بين هذين النوعين من الوجود ، وما يترتب على ذلك من التفرقة بين « علم الرؤية » وبين « علم مجرد الإدراك » .

أما فيلسوفنا فيقتصر على القول بأن الإرادة الإلهية الحرة لا تشبه في شيء الحرية الإنسانية التى تختار أحد الاحتمالين : الفعل وعدم الفعل . كذلك ليس ثمة أدنى شبهة بينها وبين أفعال الطبيعة التى تتم بصفة ضرورية^(٢) . وهكذا نرى أن ابن رشد لا يخرج عن الحدود التى رسمها للعقل الإنسانى . فهو لا يريد أن يصف ما يتجاوز نطاق الإدراك الإنسانى . ذلك أن من

De potentia. q. III art. 16. ad. 17. et Gilson, Le Thomisme (١)
4^e éd. P. 181 .

(٢) تهافت التهافت ط بيروت ١٤٤٩ ، ٤٥٠ ، (XII, 4 p. 449,450) : والذى يرون في الحقيقة ، أن صدور الموجودات عنه هو بحقه أملى من الطبيعة والإرادة الإنسانية ، فان كانتا الجهتين يلحقهما نقصان ، وليس يقتضيان الصدق والكذب ؛ إذ قام البرهان على أنه لا يجوز أن يكون صدور الفعل عنه سبحانه صدوراً طبيعياً ، ولا صدوراً إرادياً على نحو مفهوم الإرادة الإنسانية . . . فهو صادر بحقه أشرف من الإرادة ، ولا يعلم تلك الجهة إلا هو سبحانه ، والبرهان على أنه يريد أنه عالم للضدين . فلو كان فاعلاً من جهة ما هو عالم فقط لفعل الضدين معاً ، وذلك مستحيل . فوجب أن يكون فعله أحد الضدين باختيار . »

يرغب في وصف العقل الإلهي هو رجل يريد تحقيق المستحيل . فإذا أراد المرء أن يعرف كيف يعلم الله الأشياء ، وكيف يريد لها ، فلا بد له من أن يكون إلها ، وهذا هو المستحيل بعينه .

ولما كان فيلسوف قرطبة لا يرتضى تفرقة ابن سينا بين الممكن والواجب فإنه يرفض أيضاً استخدامهما للبرهنة على وجود الله ، أو للتفرقة بين « علم الرؤية » وبين « علم مجرد الإدراك » ، كما فعل « الأكويني » . وهو لا يحس حاجة إلى البرهنة على وجود الله عن طريق هذه التفرقة ؛ لأن دليل الممكن في نظره مضاد لافضل الأدلة على وجود الخالق ، ويعنى به دليل العناية الإلهية . ولذلك نجده يقول إن هؤلاء الذين يعتقدون أن العالم يمكن أن يكون على نحو مخالف لما هو عليه بالفعل يشبهون ذلك الرجل الجاهل الذي يفحص شيئاً مصنوعاً لأول مرة ، فيخيل إليه أن هذا الشيء يمكن أن يكون مصنوعاً على نحو آخر ، مع احتفاظه بخصائصه وتحقيقه للغرض المقصود منه . (١)

أما « الأكويني » فقد وجدناه يعتمد على فكرتين متناقضتين ، ونعنى بهما التفرقة بين الواجب والممكن من جانب ، والتفرقة بين عالمي الغيب والشهادة من جانب آخر . ففي الوقت الذي يستخدم فيه التفرقة الثانية ، لكي يبرهن لنا على أن العلم الإلهي سبب في وجود الأشياء ،

(١) مناهج الأدلة طلبة الأنجلو المصرية ١٤٤٥ و ١٤٤٦ : « وبعبارة أخرى أن يكون ما يمرض للانسان في أول الأمر عند النظر في هذه الأشياء شبيها بما يمرض لمن ينظر في أجزاء المصنوعات ، من غير أن يكون من أهل تلك الصنائع . وذلك أن الذي هذا شأنه قد سبق إلى ظنه أن كل ما في تلك المصنوعات ، أو جلها ، يمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه ، ويوجد عن ذلك المصنوع ذلك الفعل بعينه الذي صنع من أجله ، أعني غايته ، فلا يكون في ذلك المصنوع عند هذا موضع حكمة . وأما الصانع والذي يشارك الصانع في شيء من علم ذلك فقد يرى أن الأمر بضد ذلك . . . » انظر أيضاً نفس المصدر ص ١٩٩ وما بعدها .

وأن إرادته لوجود هذه الأشياء إرادة حرة ، ولكن بمعنى مخالف للمعنى الإنسانى الذى يفهم من هذا اللفظ ؛ نجد أن «الأكويى» يستخدم التفرقة الأولى ليبين لنا أن لله حرية شبيهة بحرية الإنسان . ولكن أليس لنا أن نتساءل ، فنقول : ألا يؤدى استخدام هاتين الفكرتين المتناقضتين تقريباً إلى التفرقة بين كل من العلم والإرادة الإلهيين ، وإلى هدم تلك النظرية القائلة بأن الصفات الذاتية هى عين الذات الإلهية ؟

إن فيلسوف قرطبة يجد فى تفرقته الأساسية بين عالمى الغيب والشهادة الحل الأوحى لجميع المشاكل الفلسفية الدينية . ولذا فما كان من المستطاع له أن يسلم بتفرقة ابن سينا بين الممكن والواجب . وهذا مسلك يمكن فهمه تماماً ؛ لأن تلك التفرقة السينية تهدم نظريته بأسرها . هذا إلى أنها تقودنا لا محالة إلى التفرقة بين الماهية والوجود ، وتلك الفكرة الأخيرة مضادة للفلسفة الأرسطوطاليسية التى يرى ابن رشد أنه هو خير من يدافع عنها حقاً . وسنعود إلى هذه المسألة التى خصصنا لها فصلاً فى نهاية هذا الباب من الكتاب .

وسنرى عما قليل مسلك كل من هذين الفيلسوفين فى حل المشاكل الآتية :

- ١ — هل العلم الإلهى كلى أم جزئى ؟
- ٢ — هل العلم الإلهى واحد أم متعدد ؟
- ٣ — العلم الإلهى وفكرة الزمن .
- ٤ — هل يعلم الله الأشياء الممكنة المستقبلية ؟
- ٥ — هل يعلم الله ما لا نهاية له من الأشياء ؟
- ٦ — هل يعلم الله الشر ؟
- ٧ — هل يعلم الله العدم ؟

الفصل الثالث

هل العلم الإلهي كلي أم جزئي؟

إن الصعوبة التي دفعت بعض الفلاسفة إلى القول بأن الله يعلم الأشياء علماً كلياً ، أو إلى القول بأنه يحفل الأشياء الجزئية ، هي تلك الصعوبة التي عبر عنها ابن رشد بتلك العبارة الواضحة الآتية : « وبالجملة فيعسر أن يتصور أن العلم بالشئ قبل أن يوجد والعلم به بعد أن يوجد علم واحد بعينه . » (١) ثم يضيف قائلاً إن هذه هي الطريقة المثلى لتحديد هذه الشبهة تحديداً تاماً ، وإن حلها يتطلب مقالا طويلا . ونحن نعلم أن الحل الذي يقترحه ابن رشد يقوم على أساس نظريته القائلة بأن العلم الإلهي سبب في وجود الأشياء ، في حين أن العلم الإنساني مسبب عن الأشياء . وحقيقة يرى الفيلسوف القرطبي أننا أمام مشكلة مزعومة ، أي مشكلة أسىء تحديدها ، وكان من الممكن أن تكون مشكلة حقيقية لو كان العلم الإلهي من جنس العلم الإنساني . وإذن فلا أساس ألبتة للاعتراضات التي وجهها المتكلمون والغزالي إلى الفلاسفة ؛ بل الأولى أن يقال أنه ليس ثمة خلاف بين الفريقين ، وإن ما يشبهه أن يكون خلافا بينهما ليس إلا ضرباً من سوء الفهم . لكن هؤلاء الفلاسفة الذين يقولون إن الله لا يعلم الأشياء إلا علماً كلياً يخطئون سبيلهم ؛ لأنهم لا يفرقون بين عالم الغيب وعالم الشهادة ، وإن كانوا يريدون تأكيد عدم تغير العلم الإلهي . فهم يرون أن هذه الأشياء توجد في الذات الإلهية ، وهي السبب الأول المشترك بين جميع ما في السكون . ومعنى ذلك لديهم إن العقل الإلهي ينطوي على معاني الأشياء .

(١) مناهج الأدلة طبعة مونيخ س ١٢٩ ، وس ٢٧ طبعة المطبعة الجمالية بحارة الروم .

وهذه المعاني عامة ، وهذا هو السبب الذي دعا هؤلاء الفلاسفة إلى القول بأن الله يعلم الأشياء علماً عاماً و كلياً .

وإذن فالهدف الذي يرمون إليه غاية في الوضوح ، وهو تأكيد وحدة العلم الإلهي ، وعدم تعدده . غير أنهم لم يفعلوا سوى أن وقعوا في أشد أنواع التشبيه سذاجة ، عندما قاسوا العلم الإلهي على العلم الإنساني . فالإنسان يدرك الأشياء إدراكاً عقلياً عن طريق صورها العقلية ؛ وإذن فالله يعلم الأشياء في رأيهم ، عن طريق هذه الصور العقلية نفسها . ويقول ابن رشد إن هذه المقارنة خاطئة ، لأن العقل منا هو علم للوجودات بالقوة لا علم بالفعل . والعلم بالقوة ناقص عن العلم بالفعل . وكلما كان العلم منا أكثر كلية كان أدخل في باب العلم بالقوة ، وأدخل في باب نقصان العلم . وليس يصح على العلم الأزلي أن يكون ناقصاً بوجه من الوجوه ، ولا يوجد فيه علم هو علم بالقوة ؛ لأن العلم بالقوة هو علم في هيولى . فلذلك يرى القوم أن العلم الأول يجب أن يكون علماً بالفعل ، وألا يكون هنالك كلية أصلاً ، ولا كثرة متولدة عن قوة . . . (١)

وهكذا نجد أن هؤلاء الذين يؤكدون أن الله يحفل الأشياء الخاصة ، أو يعلمها بطريقة عامة ، يخطئون خطأ مزدوجاً : لأنهم لما أرادوا تقرير وحدة العلم الإلهي لم يفعلوا سوى الهبوط بهذا العلم إلى مرتبة علم الإنسان الذي يوصف بالتعدد والتغير ؛ كذلك لما أكد هؤلاء أن علم الله عام هبطوا به إلى مرتبة العلم الذي يوجد بالقوة .

لكن الأمر يختلف عن ذلك تماماً في نظر فيلسوف قرطبة ؛ لأنه يرى أن العلم الإلهي ليس علماً عاماً ولا خاصاً بالمعنى الضيق الذي

(١) تهافت التهافت طبعة بيروت ص. ٣٤٥ (VI, 89 - P. 345) وتكشف لنا نهاية هذا النص عن أن مسألة عموم العلم ترتبط بمسألة تعدده عند ابن رشد

يستخدم فيه هذان اللفظان لوصف العلم الإنساني . فالفلاسفة الجديرون بهذا الاسم أولى الناس بالآ ينظروا إلى هذه المشكلة من تلك الزاوية . فإن هؤلاء عندما يقولون إن الله لا يعقل ما دونه من الموجودات فإنهم يريدون بذلك أنه يعقلها بصورة مخالفة لما جرى عليه العقل الإنساني ، ولكنه يدركها أو يعقلها بطريقة خاصة به . وليس هناك أى عقل إنسانى يستطيع مشاركة الله في علمه ؛ لأذ لو وجد موجود آخر يستطيع معرفة الأشياء مثله لشارك هذا الموجود الله في علمه ، وذلك أمر مستحيل^(١) . فالتساؤل عما إذا كان علم الله عاما أو خاصا معناه أننا نخطئ في تصور طبيعة هذا العلم الاسمى الذى لا يخضع لمثل هذا التفريع والتقسيم .

تلك هى الطريقة التى يتبعها أبو الوليد لى يستنبط المعنى الحقيقى لما يقوله الفلاسفة من أن الله يعلم الأشياء على نحو مخالف لنا . غير أنه لا يفعل سوى أن يعرض نظريته الخاصة ؛ إذ ما من فيلسوف من هؤلاء الفلاسفة السابقين له استطاع أن يفرق ، مثله ، تفرقة واضحة بين العالم الإلهى والعالم الإنسانى . ومع ذلك ينبغي لنا أن نترك الحديث للفيلسوف القرطبي : « وقوله [الغزالي] إن تعدد الأنواع والأجناس يوجب التعدد في العلم ، صحيح ؛ ولذلك المحققون من الفلاسفة لا يصفون علمه سبحانه بالموجودات لا بكلى ولا بجزئى ، وذلك أن العلم الذى هذه الأمور لازمة له هو عقل منفعل ومعلول ، والعقل الأول ، هو فعل محض وعلة ، فلا يقاس علمه على العلم الإنسانى^(٢) . . . وتلخيص مذهبهم أنهم لما وقفوا بالبراهين على أنه لا يعقل إلا ذاته فذااته عقل ضرورة ، ولما كان العقل ، بما هو عقل ، إنما يتعلق بالموجود لا بالمعدوم ، وقد قام البرهان على أنه لا موجود إلا هذه الموجودات

(١) تهافت التهافت ط . بيروت ص ٢٢٦ (III, 161) .

(٢) نفس المصدر ص ٤٦٣ - ٤٦٤ (XIII 8,9.P. 463-464) .

التي نعقلها نحن ، فلا بد أن يتعلق عقله بها ؛ إذ كان لا يمكن أن يتعلق بالعدم وإذا وجب أن يتعلق بهذه الموجودات ، فإما أن يتعلق بها على نحو تعلق علمنا بها ، وإما أن يتعلق بها على وجه أشرف وتعلق علمه بها على نحو تعلق علمنا بها مستحيل فوجب أن يكون تعلق علمه بها على نحو أشرف ووجود أتم لها من الوجود الذي تعلق علمنا بها

غير أن ابن رشد يعتقد أن الحل الذي يرضيه لهذه المسألة ليس حلاً شافياً . ولذا فسيبين لنا على أي مبدأ يقرر التفرقة بين علمنا الإنساني الناقص ، وبين العلم الإلهي الذي يعد سبباً في وجود الأشياء ؛ فالقول بأن علم الله لا يوصف بأنه كلي أو جزئي معناه أنه لا يشبه علم الإنسان في شيء . لكن ذلك لا يحول دون أن تظل طريقة علم الله للأشياء موضعاً للتساؤل . ويعترف أبو الوائيد بأهمية هذا السؤال ، ويمجد نفسه مضطراً إلى تحديد فكرته تحديداً أكثر وضوحاً ، وذلك عن طريق إعطاء عدد أكثر من التفاصيل . وعندئذ يبدأ بلفت انتباهنا إلى أن الطريقة التي يعلم بها الله الأشياء أسمى بكثير مما يستطيع العقل تصوره . فهو يقول : **دفعله واحد وبالفعل ، سبحانه . لكن تكيف هذا المعنى وتصوره بالحقيقة ممنوع على العقل الإنساني ؛ لأنه لو أدرك الإنسان هذا المعنى لكان عقله عقل الباري سبحانه ؛ وذلك مستحيل .** (١)

وبعد هذا التحديد الصريح ، يقدم لنا ابن رشد التفاصيل الآتية : **« ولما كان العلم بالشخص عندنا هو العلم بالفعل ، علمنا أن علمه هو أشبه بالعلم الشخصي منه بالعلم الكلي ، وإن كان لا كلياً ولا شخصياً . ومن فهم هذا فهم معنى قوله سبحانه : لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات**

(١) نفس المصدر ص ٣٤٥ . (VI, 70. P. 345).

ولا في الأرض ، وغير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى ،^(١) ولنا أن نتساءل ، بعد هذه النصوص الواضحة الحاسمة ، كيف يستطيع بعض مؤرخي الفلسفة في أيامنا هذه أن يزعم أن فيلسوف قرطبة ينسب إلى الله علماً بالقوانين الكونية لهذا العالم ، دون أن يعلم تفاصيل خلقه ؟ وعلى أى نص من النصوص اعتمد «رينان» ، «ومونك» ، ومن سار على زعمهما ؟ غير أنه يبقى محققاً لدينا أن فيلسوف قرطبة يؤكد أن الله يعلم الأشياء على نحو خاص به ، وأتينا إذا أردنا المقارنة بأى من بين عليه وعلم الإنسان ، فن الواجب القول بأن الله يعلم علماً خاصاً لا عاماً ، وأنه ليس نعمة شئ يخفى عليه ، ولو كان منقال ذرة .

ومع ذلك ، فإن هذا الرأى السليم الذى يتفق مع النصوص الدينية ومع نصوص ابن رشد القائلة بأن علم الله سبب في وجود الأشياء لم يحل دون وقوع علماء اللاهوت من اللاتينيين في خطأ جسيم . ذلك أن رجال الكهنوت ، وعلى رأسهم «توماس الأكويني» ، زعموا أن أبا الوليد كان إماماً لهؤلاء الذين يؤكدون أن الله لا يعلم الأشياء الجزئية ، أو لا يعلمها إلا بطريقة كلية . وقد انتقلت هذه الفكرة الخاطئة عبر القرون ، بل ربما بدت في عصرنا هذا كما لو كانت حقيقة قام البرهان عليها . وقد ذهب «رينان» ، إلى حد أن أكره نصوص ابن رشد على القول بأنه لا وجود للعناية الإلهية . كذلك نرى أن المختصين في دراسة فلسفة «توماس الأكويني» يجمعون على القول بأن ضروب الهجوم التى يحتوى عليها السؤال الرابع عشر في الفصل السادس من الجزء الأول للخلاصة اللاهوتية قد وجهها

(١) نفس المصدر ص ٣٤٥ — ٣٤٦ (XI 71: 345-349) هنا يرتضى ابن ميمون وجهة نظر ابن رشد — أنظر دالة الحائرين لمونك الفصل السادس عشر المجلد الثالث (Guide des Egarés. T. III, ch:16 P.p 113-114.) ويقول آسبن بالاسبوس : إن انطدس توماس الأكويني يورد نصاً دينياً شبيهاً بالآية التى يستشهد بها ابن رشد ، لىكى يبين أن علم الله يشمل جميع الأشياء .

«توماس الأكويني» إلى ابن رشد ؛ بل إلى الغزالي . لكن ينبغي أن نعتزف بالفضل لأسين بالاسيوس ؛ لأنه الوحيد الذى تجنب هذا الخطأ حسبنا علم . وأكثر من ذلك ، فقد رأينا فيما مضى أنه برهن على أن «الأكويني» يقلد النظرية الرشدية القائلة بأن علم الله سبب فى وجود الأشياء ؛ وبين أن هذه النظرية هى مفتاح الحل لجميع الشبهات الدينية التى تتصل بالعلم الإلهى^(١) . وقد اهتمدنا نحن من جانبنا إلى نصوص عربية أكيدة لاندع أى مجال للريب فيما يتصل بفكرة ابن رشد الحقيقية . فكتاب «ثافت التهافت» ، يكاد يفيض بمثل هذه النصوص التى أشرنا إليها . هذا إلى أن كتاب «مناهج الأدلة فى عقائد الملة» يعالج هذه المسألة بتوسع .

ونعتقد ، مخلصين ، أنه من الخير لمؤرخى فلسفة «الأكويني» أن يتجهوا إلى هذين الكتاتين ، حتى يجدوا الأصول الأولى للنظريات الكبرى لدكتورهم الملائكى . فإن هذا المفكر ، وإن استقى حلوله من فكرة ابن رشد ، فإنه يزعم أن فيلسوفنا بعضد رأياً مضاداً لما أخذه هو عنه . فهو يقول^(٢) : «لقد أخطأ بعض الفلاسفة فى هذا الصدد عندما قالوا إن الله لا يعلم الأشياء الخارجة عنه إلا علماً كلياً .» ويسارع الآب «سرتيلانج» ، الذى يترجم هذا النص إلى الفرنسية فيقول إن «سان توماس» إنما يفكر هنا فى ابن رشد (فى تفسيره لما وراء الطبيعة الكتاب الثانى عشر — شرح ٥١) لكننا نفكر من جانبنا فى «توماس الأكويني» عندما يتحدث عن العلم الإلهى فى كتابه «المسائل الخلافية [questions disputees]» ، وعندما يجيب عن السؤال القائل : هل يعلم الله الأشياء الجزئية^(٣) ، وعندما يضع يده على عرض المشكلة الذى يحده ابن رشد فى تفسيره لما وراء الطبيعة فى

Asin Palacios-ov. cité p. 319.

(١)

Sum. Theol. 1. q. Xiv art 6. ad Resp.

(٢)

Utrum Deus singularia cognoscat.

(٣)

الكتاب الثاني للتفسيرين الثالث ، والخامس عشر . وليس هناك ما يضطرنا إلى أى تحوير في وجهة نظرنا هذه ما دامت نصوص كتابي تهافت التهافت ، ومناهج الأدلة ، في مثل هذا الوضوح ، وما دامت لا تتناقض فيما بينها ، كما هي الحال في كل من تفسير ما وراء الطبيعة في الكتاب الثاني عشر الذى يشير إليه « سرتيلانج » ، وتفسير ما وراء الطبيعة في الكتاب الثاني الذى أشار إليه « أسين بالاسيوس » .

وينبغى لنا ، قبل إقفال باب المناقشة في هذه المسألة الخلافية ، أن نؤكد بصفة عابرة ، أن أبا الوليد إنما ألف كتابه « تهافت التهافت » ، ليبرهن لنا على أن الغزالي قد أخطأ عندما انهم الفلاسفة بأنهم أنكروا علم الله للأشياء الجزئية إلى جانب بعض الآراء الدينية الأخرى . وما يدعو إلى الدهشة أن الأب « سرتيلانج » . يجمع بين الغزالي وابن رشد في إنكار هذا النوع من العلم الإلهي . وحقاً إننا لا نعتى بهدم رأى « سرتيلانج » ، وحده ؛ لأننا نستطيع تكرار نقدنا له بالنسبة إلى عدد كبير من مؤرخي الفلسفة ، من أمثال « مونك » ، و « رينان » ، و « جليسون » ، وآخرين غيرهم . فمثلاً يعتقد « رينان » ، أن ابن رشد يقول بأن أفعال الله تصدر عنه بصفة اضطرارية . لسكننا قد بينا أن هذه النظرية لم تكن مطلقاً نظرية ابن رشد . ومع ذلك ، فإن « رينان » يرى أنها هي السبب الذى يدعو فيلسوفنا إلى القول بأن الله لا يعلم سوى القوانين العامة للكون ، وإنه يعنى بالنوع لا بالأفراد (Disp. XI - XIII) . وقد راجعنا النص العربي فوجدنا أنه لا يحتوى على شئ من هذا القبيل . ثم يستمر « رينان » فيقول ، دائماً على لسان ابن رشد ، إن الله لو كان يعلم الجزئيات لآدى ذلك إلى تغير مستمر في ذاته (١) . فإذا كان « رينان » يخطئ في فهم فكرة فيلسوفنا فذلك يرجع

إلى أنه يعتقد أن عرض هذا الفيلسوف لنظرية هؤلاء الذين ينكرون علم الله للأشياء الجزئية هو التعبير الدقيق عن وجهة نظر ابن رشد . لسكننا نعلم أنه لا أهمية ألبتة لما يزرعه «رينان» . وذلك أن فيلسوفنا يحل المشكلة هنا على أساس التفرقة الأساسية بين العلم الإلهي والعلم الإنساني .^(١) فإن العلم الأول لما كان سبباً لوجود الكائنات الخاصة فن الواجب ألا يطرأ عليه التغير بسبب تغيرها^(٢) . وسوف نعود إلى هذه التفرقة بين العلمين .

إذن فما علينا الآن سوى أن نتبع رأى «رينان» الذى ينسب إلى ابن رشد أنه قال : لو أن الله كان يسيطر على العالم ويوجهه مباشرة لكان هو خالق الشر فى هذا الكون . لكن ما قيمة هذا الزعم إذا كان ابن رشد نفسه يصرح على نحو لا ريب فيه فى كتاب «مناهج الأدلة» أن الله هو السبب الفعال فى وجود الشر ، وأنه يجب التصريح بهذه الحقيقة للجمهور ، حتى لا يعتقد هذا الأخير أن هناك إلهين أحدهما يعد خالقاً للأخير ، والآخر خالقاً للشر ؟^(٣) إذن يخطئ «رينان» مرة أخرى . وهكذا فالسبب الذى يذكره أبو الوليد كحافز إلى نفي العلم الإلهي للجزئيات ليس خاصاً بابن رشد نفسه ؛ بل هو خاص بهؤلاء الفلاسفة الذين يميلون إلى نفي هذا العلم ، وهناك حافز آخر دفع «رينان» ، على ذكائه ، إلى الخطأ فى فهم فكرة فيلسوف قرطبة . وذلك أن الترجمة اللاتينية لكتاب «تهافت

(١) انظر ضميمية لمسألة العلم القديم ط. المطبعة الجاليزة ص ٢٧-٢٩ : «والذى ينحل به هذا الشك عندنا هو أن يعرف أن الحال فى العلم القديم مع الموجود خلاف الحال فى العلم المحدث فى الوجود ، وذلك أن وجود الموجود هو قوة وسبب لعلنا ، والعلم القديم هو علة وسبب للموجود ... ولما أتى هذا المثلث من قياس العلم القديم على العلم المحدث ، وهو قياس الغائب على انشاهد ، وقد عرف فساد هذا القياس .»

(٢) انظر الفصل الخامس من هذا الباب بعنوان « العلم الإلهي وفكرة الزمن » .

(٣) مناهج الأدلة طبعة الأنجلو المصرية ص ٢٣٦ - ٢٣٧ .

«التهافت» ليست من الدقة إلى الحد الذى تطعنن إليه النفس ؛ بل إن «رينان» نفسه هو الذى يتهنم المترجم اليهودى لهذا الكتاب بأنه يدخل تعديلات على نص ابن رشد . وهذا هو أحد الأسباب التى تحملنا على اعتقاد أن «توماس الأكوينى» ، اطلع ، من دون شك ، على نسخة غير محررة لكتاب «تهافت التهافت» . ومن البديهي أننا لا نهدف فى هذه المناقشة إلى تخرج «رينان» ، وإنما نهاجم أسطورة لم يفعل «رينان» سوى أن ارتضاها إلى حد كبير ، دون أن يكون مزوداً بروح النقد التى يتميز بها عادة . والحق أننا لا نهدف إلى مهاجمة «رينان» ، أو غيره مهاجمة شخصية ، ولسكننا عقدنا العزم على هدم أحد الأخطاء التاريخية الفلسفية الكبرى ، ولن نسأم من تفنيد آراء «رينان» ، أو الآب «سرتيلانج» ، أو «جلسون» ، حتى يشعروا لنا بأننا نهاجم فكرة خاطئة .

ولقد سبق أن قلنا إن من الأسباب التى دعت الغزالى إلى تأليف كتاب «تهافت الفلاسفة» ، أنه كان يريد دحض تلك الفكرة الفلسفية المزعومة التى تقول إن الله لا يعلم الجزئيات . لكن ابن رشد يبين لنا فى غائمة كتاب تهافت التهافت أننا نوجد حيال نوع من سوء التفاهم ، أو حيال تحريف مقصود لنظرية الفلاسفة . فى رأى هذا الفيلسوف أن هؤلاء لم يقولوا بمثل هذه النظرية . أما فى نظرنا نحن فقد يكون ما يقوله أبو الوليد عن هؤلاء الفلاسفة ممكناً ، أو ربما كان مخالفاً للواقع . أما الأمر الذى لا نشك فيه فهو أنه ليس ثمة فيلسوف آخر يدانيه فى حل هذه المشكلة بمثل هذا الوضوح . وقد كان ذلك أمراً مستطاعاً له ؛ بل فى غاية اليسر ، وذلك بسبب تفرقته بين عالم الغيب أو العالم الإلهى ، وبين عالم الشهادة أو عالم الإنسان . وإذن ، فإن نظرية «علم الله سبب فى وجود الأشياء» — وهى أحد مظاهر تلك التفرقة — هى الوسيلة التى يستخدمها أبو الوليد فى حل هذه العقدة الدينية على حد تعبيره .

إذن هؤلاء الذين يعتقدون أن نظرية «الأكوينى» ، فى العلم الإلهى ،
الشامل الدقيق للأشياء الجزئية كانت رداً مقحماً على ابن رشد أو الغزالى .
هم هؤلاء الذين يؤمنون ويسلمون ، دون بحث ، بفكرة خاطئة تمتاز
بالضخامة ، ولكنها لا تنهض على ساقها ؛ وهم هؤلاء الذين يرتضون أيضاً
موقف الجور الذى لا مبرر له ، ونعنى به موقف «الأكوينى» من الفيلسوف
القرطبي . ذلك أن «الأكوينى» كان يعرف مذهب فيلسوفنا معرفة تامة ،
لهذا السبب اليسير وهو أنه يحاكيه ويسطو على نظرياته الفلسفية الكبرى .
ويجب الاعتقاد أن معاصرى الأكوينى كانوا محرومين من وسائل الاطلاع
التي كانت فى متناول هذا الرجل ، وأنهم لم يدانوه ، تبعاً لذلك ، فى معرفته
لفلسفة ابن رشد .

كذلك يجب القول بأن أتباع ابن رشد المزعومين كانوا لا يعلمون شيئاً
له قيمته من هذه الفلسفة التى كانوا يزعمون أنهم سمعوا الحقيقة الحقيقية ، ولو
أنهم عرفوا تلك الفلسفة ، كما عرفها «توماس الأكوينى» ، لما أمكن أن يصبح
أبو الوليد ضحية لكل هذه المفتريات والاتهامات .

إن الفكرة الخاطئة التى نريد أن نهدمها هنا هى فكرة مقصودة ومبيتة :
ونحن لا نشعر بأى حرج عندما نصرح بأن «توماس الأكوينى» هو
المستول عنها . فإن جهل القوم بفلسفة ابن رشد الحقيقية ، والفوضى العقلية
الكبرى فى القرن الثالث عشر المشتت بين الاتجاهات الأرسطوطاليسية
والأفلاطونية الحديثة — كانا من خير أعوان «الأكوينى» ؛ إذ أسديا إليه
خدمة كبرى ، عندما جعلاه يبدو للآخرين فى مظهر المفكر الأصل المبتكر ،
دون أن يبدل من ذات نفسه شيئاً . ثم تأكدت هذه الفكرة الخاطئة
لأسباب ثانوية منها التطفل العقلى لهؤلاء الذين زعموا أنهم تلاميذ ابن رشد
من اللاتينيين ، ومنها الأوهام الدينية والجوهرية ، ثم اجتمعت هذه الأسباب

كلها ، فأدت إلى إظهار « توماس الأكويني » بمظهر الأصالة ، لكنها أصالة باطلة أو مستعارة .

فيفضل هذا الخطأ العام أصبح ابن رشد رمزاً للإلحاد وأنموذجاً أصيلاً لهؤلاء الذين ينكرون علم الله للأجزيات ، مع أن هذا الفيلسوف كان يقول: إنه من السخف البالغ أن نقارن علم الله الكامل بعلم الإنسان الناقص . لكن الحقيقة ليست وفقاً على قوم دون آخرين . وكان ينبغي أن يكون تاريخ الفكر مثال العدالة والحيدة ، غير أن الأوهام الديزية ، وهي وليدة الجهل والحق ، لا تفعل سوى أن تهدم كل ما يوصف بالعدل والجمال . ولا نملك إلا أن نأسى لمصير هذا الفيلسوف العقلي المؤمن الذي ينظر إليه خصومه نظرتهم إلى المفكر الملحد بمعنى الكلمة . ومع ذلك فإننا نعتز بالأكويني بشيء من الحياة ، لأنه لم يحجز عليه تماماً ، حتى في أشد ساعات غضبه . فهو لا يصفه بالإلحاد ؛ بل يقول عنه إنه شارح خبيث ومشوه لأراء أرسطو . فإذا كتب على رجل ما أن يتخذ هدفاً لضروب الصراع الديني ، وإذا كان مذهب فلسفي ما قد شوه وحرّف بعد استغلاله كل الاستغلال ، فمن المؤكد أن هذا الرجل هو ابن رشد ، وأن هذا المذهب الفلسفي هو مذهبه .

ولنا أن نتساءل كيف أصبح هذا الفيلسوف — أو كيف أمكن أن يصبح — من بين هؤلاء الذين ينكرون علم الله للأشياء الخاصة ، وينفون العناية الإلهية ، مع أنه يقول إن هناك نوعاً من الكثرة في العلم الإلهي ، وإن هذه الكثرة لا تشبه في شيء تلك التي ينطوي عليها العلم الإنساني ؟ — نقول كيف استطاع هؤلاء أن يضموا ابن رشد إلى قبيل من يزعم أن الله يعلم الأشياء علماً كلياً ، مع أنه يقول إن علم الله للأجزيات أولى أن يكون شبيهاً بعلم الإنسان للأشياء الخاصة ، من أن

يكون شديدا بالعلم العام ، وذلك إذا لم يكن بد من الوقوع في التشبيه ؟
وأخيرا كيف استطاع «الأكويينى» أن يشوه فكرة ابن رشد ، وأن يحل
لنفسه اتخاذ هذه الفكرة مصدر وحى لأرائه التى تعد نسخة مكررة من
آراء فيلسوفنا ؟ .

وأيا كان الأمر ، فإن هذا المفكر المسيحى يقول على غرار الفيلسوف
القرطبي ، إن علم الله يوصف بأنه علم بالفعل ، وإن العلم العام علم بالقوة .
فكلاهما يعترف إذن أن الله لا يعلم عن طريق الصور العقلية ، بل يعلم بذاته .
فعلم الله الخاص المحدد للأشياء الجزئية الذى يتحدث عنه «الأكويينى» ليس
سوى ذلك العلم الذى يتحدث عنه ابن رشد ، والذى يقول بصدد الحديث
عنه إنه من البدعة أن تتساءل إذا كان علم الله جزئيا أو كليا . ولكن لماذا
يفضل «الأكويينى» وصف هذا العلم بأنه «ذاتى ومحدد» ؟ أليس السبب
فى ذلك أنه يلتزم هنا الحكم الحاسم الذى أصدره أبو الوليد ؟ فهو يأبى
استخدام كلمة الخاص لأنه يرى فى استخدامها دليلا على المماثلة بين العلم
الإنسانى والعلم الإلهى . كذلك كان أبو الوليد ينفر ، كما نعلم ، من استخدام
كلمة الخاص ، لأنه يراها غير مطابقة للمعنى الذى يريده ، وأنها تقود إلى
الوقوع في التشبيه . ولذا وجدناه يقول إن علم الله للأشياء أولى أن يكون
شبيها بالعلم الخاص ؛ بل أنه يستعمل كلمة «الذاتى» ، ولكن هناك فارقا
كبيرا بين هذا المعنى وبين معنى الخصوص من وجهة النظر الإنسانية .

إن المواد الأولية التى وجدها «الأكويينى» فى فلسفة ابن رشد لا تخفى
على أحد ، وهى ذات قيمة كبرى . ولا يتردد هذا المفكر فى استخدامها ،
وربما كان أكثر توفيقا من أبى الوليد عندما وضع وكرر مصطلحي «ذاتى
ومحدد» (propre et distinct) . لسكن هذا لا يعدو أن يكون اختلافا
فى طريقة التعبير . ونقول إن المواد الأولية هى بعينها لدى هذين

الفيلسوفين ، وإن مصدرها واحد ؛ ذلك أن الله يعلم الأشياء في أدق تفاصيلها ، عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين،^(١) ومع ذلك فإن وصف كيفية هذا العلم أسمى من أن تدركه عقولنا الإنسانية الناقصة ؛ وذلك لأن معرفة أدق التفاصيل في الأشياء سبب في وجودها ، ومعنى ذلك أن علم الله يتضمن العناية الإلهية .

وأكثر من هذا ، فإن «الأكويين» نفسه يستخدم نفس الحجج التي استخدمها فيلسوفنا ، لكي يبرهن لنا على أن علم الله للأشياء ليس علماً عاماً . فكل هذين المفكرين يرى أن هذا العلم لا يمكن أن يكون عاماً ؛ لأن إدراك شيء من الأشياء بصفة عامة معناه إدراكه بصفة ناقصة . وهما يريان أن الإنسان يبدأ بمعرفة عامة ، ثم ينتقل إلى معرفة واضحة محددة^(٢) ، زد على ذلك أن معرفة الأشياء بصفة عامة هي معرفة ناقصة لأنها معرفة بالقوة^(٣) .

حقاً إن «الأكويين» يستقي هنا من نفس التبع الذي يستقي منه أبو الوليد ؛ لأن هذين الشارحين الفيلسوفين يعتمدان على نظرية أرسطوطاليسية ، وهي القائلة بأن معرفة الخاص معرفة بالفعل ، وأن معرفة العام معرفة بالقوة . وقد يعترض علينا بعضهم فيقول : لسنا هنا بحال ما أمام اقتباس أو محاكاة . لكننا نقول : إنه ، على الرغم من اتحاد المصدر الذي يستقي منه كلا هذين الشارحين ، فإن «الأكويين» لا يغفل مطلقاً عن التفرقة الرشدية بين عالم الأمر وعالم الخلق . فبالنسبة إلى أرسطو كان الأمر بصدد التفرقة بين نوعين من العلم الإنساني . أما بالنسبة إلى هذين التلميذين فالأمر خاص

(١) سورة سبأ آية ٣ .

Sum. Theol. q. XIV , art 6. ad Resp.

(٢)

(٣) تهافت التهافت . ط . بيروت ص ٣٤٠ (VI , 58 , p. 340)

: « إن معرفة الأشياء كعلم كلى هو علم ناقص ؛ لأنه علم بالقوة » .

بتقرير هذه التفرقة في مجال آخر ، أى في مجال العقل الإلهى ، إذا أجز لنا مثل هذا التعبير ، وذلك لتحقيق هدف واحد ، وهو البرهنة على أن العلم العام الذى يتسق مع طبيعة الإنسان لا يتسق بمجال مع طبيعة العلم الإلهى . فمن هذه الناحية نقرر أن هناك اقتباساً ؛ بل محاكاة .

أما تأكيد رأى المصاد لوجهة نظرنا فعناء تأكيد أن « الأكويني » ، لم يعرف شيئاً عن الفيلسوف القرطبي ، وإن حماسة هذا الأخير في عرض تلك التفرقة بين العالم الإلهى والعالم الإنسانى حماسة غير مألوفة ، لأن هذه التفرقة وليدة الصراع المرير بين الغزالي وبين هؤلاء الذين كانوا أمناء ، إلى حد قليل أو كبير ، في شرح فلسفة أرسطو ، وإذا حدد الفيلسوف القرطبي هذه التفرقة بكل قوة ، فمن الحق أن نعتزف له بأنه هو الذى ابتكرها . وعلى الرغم من أن المحاكاة هنا ليست فاضحة ، فإنها أكيدة ولا سبيل إلى الشك فيها . وهاك الدليل على ما تقدمه : لقد سار « الأكويني » على نهج ابن رشد عندما بدأ مثله بالحديث عن نقص العلم العام ، لكي يبرهن لنا على أن علم الله الكامل يجب أن يكون خاصاً وشاملاً لجميع الأشياء الجزئية . وحقيقة إن العلم العام دليل على النقص في العقل الإنعسانى . ولما لم يكن من الجائز أن ننسب نقصاً إنسانياً إلى الله فمن الواجب ألا يكون العلم الإلهى عاماً^(١) . وهذا هو ما فعله أبو الوليد عندما استخدم مبدأه المسمى بطريق التنزيه ، وهنا نرى بكل وضوح أن « الأكويني » يستخدم المبدأ الرشدى نفسه عندما يترجمه ترجمة حرفية بما يطلق عليه اسم *Voie de négation* . وإذن تتلخص حجة « الأكويني » في القول بأن فكرة الكمال الإلهى لا تتفق مع العلم العام أو الكلى ؛ فهو يقول : « فلو كان علم الله للأشياء الأخرى علماً عاماً فحسب ، وليس علماً خاصاً . . . إذن لترتب على ذلك أن إدراكه

(١) انظر ابن رشد وفلسفته الدينية ، مطبعة الأملو المصرية . سنة ١٩٦٤ . ص ٥٨ وما بعدها

لن يكون كاملاً بأية حال . . . (١) وقد استشهدنا منذ قليل بنص لابن رشد يشبه هذا النص شبهاً قريباً . وقد رأينا في نص ابن رشد أن الحديث خاص بنقص العلم العام لأنه يشبه العلم بالقوة . كذلك رأينا أن عدد من هذا القبيل لا يتفق لدى ابن رشد مع العقل الإلهي الذي يعلم دائماً بالفعل .

فمن الواضح إذن أنه إذا جاز أن تتجه هجمات «توماس الأكويني» إلى أحدهما فمن المؤكد أنها لا تتجه إلى فيلسوف قرطبة . ومن الممكن أن توجه هذه الهجمات إلى هؤلاء الذين هم أهل لها . ونعني بهم هؤلاء المتطفلين من الرشديين اللاتينيين الذين يعد مذهبهم تحريفاً للمذهب الرشدي الفلاسفي . وليس من الممكن أن تعبر النظرية الرشدية اللاتينية في هذه المسألة تعبيراً صحيحاً عن تفكير فيلسوفنا . وستتاح لنا الفرصة لكي نوجه الاهتمام إلى مدى التحريف الذي أدخله هؤلاء التلاميذ الأدعياء على فلسفة أبي الوليد . وحقائق يرى ابن رشد أن الله ليس سبباً غائياً [Cause finale] (٢) لجميع الموجودات فحسب ؛ بل هو أيضاً السبب الفعال في وجودها . وإذن فإن السبب الأول الفعال الذي يوصف بأنه عقل محض لا يمكن إلا أن يعلم موضوع تفكيره بالفعل [en acte] . والعلم بالفعل معناه معرفة جميع تفاصيل الشيء المعلوم . ومن ثم لا يجوز لأحد أن يزعم أن الله لا يعلم الأشياء الجزئية ، كذلك لا يمكن القول ، اعتماداً على ما يظن أنه رأى ابن رشد ، بأن الله يعلم الأشياء الجزئية بنفس الطريقة التي يتبعها العلم الإنساني .

(١) Sic igitur cognitio Dei de rebus a se esset in universali tantum et non in speciali sequeretur quod ejus intelligere non esset omnibus modis perfectum .

Sum. Theol. I. q. XIV art. b .

(٢) هذه هي فكرة أرسطو .

إن مسلك «الأكويني» تجاه الرشديين اللاتينيين له ما يبرره ، وذلك أن بعض التلاميذ الرشديين الأدعياء من أمثال «سيجير دي برابانت» قد خالفوا تعاليم أستاذهم المزعوم ، عندما اعتقدوا أن الله هو السبب الغائي للعالم بحسب (١) . وهنا نجد أنهم قد فسروا نظرية أرسطو الخاصة بالصلة بين المحرك الأول الذي لا يتحرك وبين العالم تفسيراً أميناً . ونعتقد أن رجلاً مثل «سيجير دي برابانت» كان أكثر انبعاثاً للفلسفة الأرسطوطاليسية في هذه المسألة وكثير غيرها من ابن رشد نفسه . وذلك لأننا رأينا كيف أكد فيلسوفنا أن الله هو السبب الفعال للكون ؛ لأن علمه هو السبب في وجود جميع الكائنات . فهو يستخدم تلك النظرية القائلة بأن علم الله سبب في وجود الأشياء لأنه يريد الاعتراف بوجود عناية إلهية ، والإقرار بأن الله ليس غريباً عن العالم أو منعزلاً عنه . أما «سيجير دي برابانت» فيؤكد لنا أن الله ليس السبب الفعال في وجود الكائنات الطبيعية ، ولا في وجود موادها وصورها ، تبعاً لذلك . إذن ليس له أن يشملها بعنايته ؛ بل ليس له أن يعلم عنها شيئاً . وإنا لنرى بوضوح إن إنكار السببية الإلهية الفعالة هو الذي يقود «سيجير» مباشرة إلى إنكار العلم الإلهي للأشياء الخاصة . غير أننا نعلم أن نظرية ابن رشد عن الخلق من العدم وفي غير زمان تتناقض كل التناقض مع مذهب أرسطو . ومن ثم فهي تتناقض مع رأي «سيجير» ، فبدلاً من أن يذهب أبو الوليد إلى القول بقديم العالم بالمعنى الأرسطوطاليسي ، نراه يقرر أن هذا العالم مخلوق لله ، وأن خلقه إنما يتم وفقاً للعناية الإلهية ؛ بل إنه ليتجاوز هذا الحد إلى اتهام الإمام الغزالي بعدم الأمانة العلمية عندما هاجم الفلاسفة ، مع أنه كان يعلم حق العلم فسكرتهم الحقيقية في مسألة خالق العالم في غير زمان ، وهكذا يتضح لنا أن مشكلة العلم الإلهي للأشياء الخاصة ترتبط

(١) انظر : Mandonnet, Siger de Brabant et l'averroïsme latin : au XIII siècle .

في ذهن أبي الوليد ارتباطاً وثيقاً بفكرته عن العناية الإلهية . ذلك أن إنكار إحدى هاتين الفكرتين يؤدي إلى إنكار الثانية ، وذلك هو ما فعله .
« مسيجير دى برابانت » .

ونعود فنقول : إن نقد « الأكويني » ، لو كان هناك ما يبرره بالنسبة إلى المذهب الرشدي اللاتيني فليس هناك ما يبرره بحال ما بالنسبة إلى ابن رشد نفسه . وليس من جليل العمل أن يربط هذا القديس بين الأستاذ وتلاميذه الأدعياء ، دون أن ينسى ، في الوقت ذاته ، أن يدعى لنفسه النظرية الحقيقية لابن رشد ، حتى يفحم بها أبناء المسيحية الخارجين عليها . وسنرى كيف سلك « الأكويني » ، هذا المسلك بعينه على وجه التقريب ، وإن كان على نحو أخف جرماً في مشكلة وحدة العقل ، وفي نظرية النفس السكلية . ذلك أن الملحدين في العالم المسيحي أرادوا تعصيد فكرة إلحادية سابقة لابن رشد ولتطرق فلسفته إلى العالم الغربي ، فبحثوا عن رجل له مكانته وخطره ، لكي ينسبوا إليه هذه النظرية الأخيرة التي هدمها « جيوم دى فرنى » ، وسخر منها ما استطاع . وكان الشارح الأكبر لأرسطو هو هذا الرجل الذي وقع اختيارهم عليه . . ومع ذلك فإن دكتورهم الملائكي ، الذي كان يعلم الفلسفة الرشدية الحقيقية المعروضة في كل من تماهات النهايات والكشف عن مناهج الأدلة ، لم يجد حرجاً ما في أن يدلي بدلوه في هذه المهزلة ، ولم يتورع عن أن ينسب بدع العالم الغربي إلى ابن رشد .

ونقول إنه لم يتورع عن ذلك لأنه ، وإن لم يصف ابن رشد ، بالإلحاد فإنه يسلك تجاه التلاميذ الأدعياء لهذا الفيلسوف مساك يوم بأنه كان لا يعرف شيئاً عن آرائه الحقيقية . ومن العجيب أن « الأكويني » ، يصف أبا الوليد بأنه يشوه فلسفة أرسطو ، ثم نجده يستغل هذه التعديلات التي أدخلها ابن رشد

على تلك الفلاسفة ، لكي يوفق بين أرسطو وبين التفكير المسيحي . وهكذا نرى أن النظريات الرشدية بمعنى الكلمة ، كـنظريات الصفات الإلهية ، وسببية العلم الإلهي ، وطريق التنزيه وطريق التشبيه ، تصبح نظريات أساسية في فلسفة «الأكويني» . لسكنا سنين فيما بعد أن نظرية النفس الكلية ليست من صنع فيلسوفنا ، وأنها كانت معروفة في أوروبا قبل ابن رشد ؛ بل قبل دخول الفلسفة الإسلامية إلى العالم الغربي . كذلك سنين أن هذه البدعة قد حاولت أول الأمر أن تجد لها سنداً من نظرية الفيض ، ثم حاولت الاحتواء بمبدأ أرسطو القائل بأن المادة سبب في اختلاف الأفراد .

أما في مسألتنا التي نعالجها في هذا الفصل ، وهي مسألة العلم الإلهي المحدد للأشياء الجزئية فإن لدينا دليلاً قاطعاً على ما تقدمه ، أي على أن «الأكويني» قد استغل النظريات الرشدية الرئيسية استغلالاً تاماً ، ومع ذلك فإنه يحيد عن طريق العدل ، عندما يبذل قدر طاقته لتشويه تلك الفلسفة التي اتخذها مصدر وحى له ، والتي يكاد يأخذ عنها كل العناصر الجوهرية التي تقوم عليها فلسفته الخاصة . لقد كان أبو الوليد ابن رشد يقول : « وكذلك فاعتقد أن له [للوجود] في ذات العلم الأول وجوداً أشرف من جميع وجوداته ،^(١) ، فيأتي الأكويني ويقول على أثره « إن كل ما يوجد من كمال في أي مخلوق من المخلوقات يوجد ، سلفاً ، ويتحقق وجوده في الله على أكمل نحو من الوجود »^(٢) .

ولما كان الأب « سرتيلاج »^(٣) يعتقد أن النظرية القائلة بأن علم الله سبب في وجود الأشياء خاصة بتوماس الأكويني فإنه ينسكح على فيلسوفنا

(١) تهافت التهافت ، ط . بيروت . ص ٢٢٨ (III, 195 p. 228) .

(٢) Sum. Theol. I. q. 14 art 6

(٣) Dleu (Introduction de la Sum theol. pp. 395-396)

شيئاً كان ينبغي له أن يعترف به له . فإذا اعترف «سرتيلانج» بأن ابن رشد يقرر أن العلم الإلهي ليس كلياً ولا جزئياً فإنه يزعم أن هذا الفيلسوف ينسكركم علم الله للأشياء الجزئية ، مع أنه يريد القول ، في حقيقة الأمر ، بأن الله يعلم هذه الأشياء على أكمل وجه . ولا يعترف الأب «سرتيلانج» أن التفرقة بين العلم الإلهي والعلم الإنساني يمكن أن تكون عوناً لابن رشد على حل هذه المشكلة . لسكننا نجيب عن ذلك بأن المعنى الذي يريده فيلسوفنا من هذه التفرقة هو أن العلم الإلهي لا يتوقف على الأشياء بل الأمر على خلاف ذلك ، بمعنى أن الأشياء هي التي تتوقف عليه . فهو السبب فيها بدلاً من أن يكون نتيجة لها . وهكذا نرى أن أبا الوليد يسلك مسلكاً موحداً تجاه جميع المشاكل الدينية الخاصة بالعلم الإلهي ، فهو يكرر في كل مشكلة من هذه المشاكل أن الله يعلم ذاته ، وأنه عندما يعلم ذاته فإنه يعلم أنه السبب في وجود جميع الكائنات .

وهنا نجد المصدر الذي استقى منه «الأكويني» حججه للرد على هؤلاء الذين كانوا يقولون إن الله لا يعلم سوى القوانين العامة للعالم ، وأن الأشياء الخاصة لا تقع تحت علمه . وحجة «الأكويني» هنا ما هي إلا حجة رشدية . وإنما على يقين أنه كان على علم بهذا الأمر ؛ لأنه يستخدم تلك الحجة بنفس اليسر الذي نجده لدى ابن رشد ، لكي يجيب عن تلك الصعوبات الدينية التي يمكن أن تثيرها مشكلة العلم الإلهي للأشياء الجزئية . ومعنى ذلك أن علم الله سبب في وجود الأشياء ، يعد جواباً عن كل مشكلة ، أي عن مشكلة التغير ، أو التعدد ، أو لانهاية موضوعات العلم الإلهي وهم جرا . وليس من الممكن أن يحل «الأكويني» فلسفة ابن رشد ، وإلا لكان مما يدعو إلى العجب أن ينقد مذهباً فلسفياً يحمله ، مع أن الأدلة كلها تجمع على أنه قد شوه هذا المذهب ، بعد أن أخذ عنه كل عناصره .

وإذن فلنا أن نتساءل عن مصدر هذا الخلاف ، وعن سبب سوء التفاهم ، وهما أمران قد استمررا منذ القرن الثالث عشر حتى الآن ؛ بل الأمر أدهى من ذلك ، إذ يجمع مؤرخو الفلسفة المسيحية في عصرنا على أن الخلاف بين هذين المفكرين حقيقة لاسبيل إلى الشك فيها .

ولنا أن نختار أحد هذين الفرضين : فإما أن « الأكويني » كان يحمل الفلسفة الرشدية الحقيقية ، وإما أنه كان يعلمها . فإذا كان يحملها فن الواجب أن نعتقد أن جميع ضروب التطابق التي أشرنا إليها ، والتي سنشير إليها فيما بعد ، وليدة المصادقة أو الاتفاق . لكن « توماس الأكويني » نفسه هو الذي يكذب هذا الفرض ، لأنه ينسب إلى ابن رشد رأياً مضاداً لرأيه ، ثم يعقد العزم على هدمه ، باعتبار أنه بدعة خطيرة . هذا إلى أنه ليس من عادة الفلاسفة أن يبرهنوا على فساد نظرية يحملونها .

فيبقى إذن الفرض الثاني ، وهو أن « الأكويني » ، كان على علم بفلسفة ابن رشد . لكن هذا الفرض ذو وجهين ؛ لأن « الأكويني » ، أما أن يكون قد عرف هذه الفلسفة سليمة أو مشوهة . وعلى الوجه الأول يكون قد عرفها معرفة مباشرة عن طريق الترجمة التي قام بها رجال الدومنيكان الثمانية الذين عهد إليهم المجمع الكهنوتي بطليطلة بترجمة الفلسفة العربية . وعلى الوجه الثاني يكون قد عرفها بطريقة غير مباشرة . وفي هذه الحال الأخيرة لا بد أن يكون الرشديون اللاتينيون هم الذين أطلعوه عليها . ونحن نميل إلى القول بأنه عرف هذه الفلسفة عن طريق إخوانه من الدومنيكان لاعن طريق الرشديين اللاتينيين . وهذا الوجه الذي نختاره أكثر احتمالاً للصدق ، وهو الذي يفسر لنا كيف عثر « الأكويني » على تلك النظريات الفلسفية المبتكرة التي استطاع تزويد الفلسفة « المدرسية » ، المسيحية بها .

وعندئذ يحق لنا أن نتساءل مرة أخرى عن الواقع الذي حفز هذا المفكر

المسيحي إلى تشويه المذهب الفلسفي الديني لان رشد ، أو لنا ، في الأقل ، أن نستفسر عن السبب الذي دفعه إلى قبول تشويه هذا المذهب وتحريفه ، عندما لزم الصمت ، ولم يتطوع بالرد على هؤلاء التلاميذ الادعياء الذين زعموا أنهم أتباع ابن رشد . فإما أن يكون «الأكويني» قد رأى أنه من الخير أن يهاجم آراء فيلسوفنا ، ولو بغير حق ، حتى يقطع خط الرجعة على أتباعه المزعومين ، وإما أن يكون قد افترض جهل هؤلاء للفلسفة الرشدية الحقيقية ، لكي ينسب إلى نفسه النظريات الأساسية لدى هذا الفيلسوف ، وهي تلك النظريات التي لم تلبث أن أحدثت ضجة كبرى في البيئة الفلسفية اللاتينية .

غير أننا نعتقد أن «الأكويني» ربما اكتسب شهرة أعظم ، أو أكرم في الأقل ، لو أنه حارب الرشديين اللاتينيين عن طريق المذهب الفلسفي الديني الحقيقي الذي كان هؤلاء يظنون أنهم يعتمدون عليه . ولو أنه لم يربط ابن رشد بتلاميذه الادعياء الملحدون ، بل حاربهم بالأدلة الرشدية الحقيقية ، لما كان نصيبه من المجد أقل منه عندما حاربهم بهذه الأدلة نفسها مع ادعاء أنها أدلته الخاصة . ولذا فإن الإعجاب الشديد الذي يظهره مؤرخو الفلسفة المسيحية ، في العصر الراهن ، تجاه «الأكويني» ، بمناسبة النظرية القائلة بأن «علم الله سبب في وجود الأشياء»^(١) ، ليس له ما يبرره ؛ بل نجد أن هالة قائمة تحيط به وتغض من شأنه ، وذلك لأن هذا المفكر ، الذي أخذ تلك النظرية عن فيلسوفنا ، نسي أن يشير إلى المصدر الذي استقاها منه . اسكن لما كان قد آثر أن يسلك هذه السبيل فإننا لا نشعر بمرح ما في التنديد بهذا المسلك الغريب ، الذي سنجد ، للأسف ، عندما سنتكلم عن نظرية المعرفة الإنسانية عند ابن رشد .

(١) سنرى أن «الأكويني» يتراجع عن هذه النظرية في كلامه عن «علم الرؤية» وعلم مجرد الإدراك . انظر الفصل السابع من هذا القسم .

ونعتقد أن واجبنا ينحصر في توجيه نظر مؤرخي فلسفة «الأكويني» ، إلى هذه المسألة الشائكة ، ونعني بها مسألة أصالة فيلسوفهم ، تلك الأصالة التي لم يكنسبها صاحبها عن جدارة . فمن الممكن إذن تفسير جدّة وأصالة النظريات عند هذا الفيلسوف بضروب الاقتباس التي أخذها من فلسفة ابن رشد^(١) ؛ بل سنقول : على غرار «روجيه» [Rougier] إن فلسفة ابن رشد ، لو عرفت منذ عهد مبكر ، لما أمكن للتفرقة بين الماهية والوجود أن ترى ضياء النهار .

إذن يتبين لنا من كل ما سبق أن اتحاد وجهة نظر كل من ابن رشد و «الأكويني» ، في مسألة العلم الإلهي الخاص المحدد للأشياء الخارجة عن ذاته أمر لا ريب فيه ألبتة . فالأدلة واحدة ، والدافع هو بعينه لدى كل من هذين المفكرين . هذا إلى أن مفتاح الحل في هذا الموضع هو النظرية الرشدية الشهيرة كل الشهرة والتي تنسب خطأ إلى «الأكويني» وهي نظرية *Scientia divina est causa rerum* . أما فيما يتعلق بالدافع الذي حفز ابن رشد و «الأكويني» ، سواء بسواء ، إلى البرهنة على أن الله يعلم تفاصيل كل شيء . يخلقه فهو الدافع الآتي : إن إنكار هذا النوع من العلم معناه إنكار العناية الإلهية .

وليست وجهة نظرنا مجرد تقريب عشوائي بين نظريتين لمفكرين مختلفين . فإن النصوص الموثوق بها هي التي توجب علينا المائلة بين مذهبيهما الفيلسوفين . فمن هذه النصوص العديدة نستطيع العثور عند ابن رشد على النص الآتي : «فإن كانت طبائع الموجودات جارية على حكم العقل ، وكان هذا العقل منا مقصرا عن إدراك طبائع الموجودات ، فواجب أن يكون ههنا علم بنظام ترتيب هو السبب في النظام والترتيب والحكمة الموجودة

(١) هذه هي الفكرة الأساسية لمقال أسين بالاسيوس عن العناصر الدليلية الرشدية في فلسفة «توماس الأكويني» .

في موجود موجود... (١) وهاك نصاً يقتبس فيه «توماس الأكويني» ،
نفس الفكرة التي قررها فيلسوفنا من قبل ، فيقول (٢) : « إن الله
يعلم الأشياء الجزئية ؛ إذ أنه مبدأ كل وجود ، فالعلم الإلهي
يجب أن يمتد إلى جميع الأشياء الجزئية حتى أشدها صغراً ، ومن الواجب
أن يكون نظام الأشياء الجزئية ناجماً عن الحقيقة الأولى ، وهذا هو
ما تنحصر فيه العناية الإلهية . » ونلاحظ أن المقارنة بين العلم الإنساني
الناقص وبين العلم الإلهي الكامل صريحة في نص ابن رشد ، وأنها ضمنية في
نص «الأكويني» . وإذا كان تعبير الأشياء الجزئية أكثر وضوحاً من
من تعبير «كل موجود» ، فإن المعنى واحد في كلتا الحالتين ، ولا سبيل
إلى المماحكة في تجريج أبي الوليد لأننا رأينا منذ قليل يستشهد بقوله
تعالى : « وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ،
ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين . » (٣) أما نظرية سببية
العلم الإلهي في وجود الأشياء فقد صاغها كل من هذين الفيلسوفين بنفس
الوضوح ، كل في نصه الخاص به . ومع ذلك ، فإن العلاقة بين العلم
والعناية الإلهية تبدو أشد قوة في نظر ابن رشد ؛ لأن هذا العلم في نظره
سبب في النظام والاتساق والحكمة في وجود كل كائن . لكن كل هذه
الفروق اللفظية اليسيرة لا أهمية لها . وإذا كنا قد أبحنا لأنفسنا أن نشير
إليها فذلك لكي نتجنب إصدار حكم قد يبدو سريعاً ولا وزن له .

غير أننا نفضل ، قبل إصدار هذا الحكم ، أن نعرض نصاً آخر
من الخلاصة اللاهوتية ، وهو نص لا يدع أي مجال للريب في الاتفاق

(١) تهافت التهافت ط . بيروت . ص ٣٣٩ (VI, 57, P - 339)

(٢) De Substantiis Separatis, C.XIII

(٣) انظر أيضاً مقدمتنا لكتاب مناهج الأدلة ، الفقرة السابعة .

التام بين فكرة «الأكويني» وفكرة الفيلسوف القرطبي . وعلى هذا سيكون حكمنا مشروعا وأقرب إلى الإنصاف . أما النص الذي نؤمّن إليه فهو الآتي : « إن معرفة شيء ما بصفة عامة هو علم بطريقة ناقصة^(١) . ولذا فإن عقلمنا عندما يباشر قواه فإنه يصل أولا إلى علم عام وغامض عن الأشياء ، قبل الوصول إلى علم خاص ومحدد ، وذلك لأنه ينتقل من الناقص إلى السكامل ، كما يقول أرسطو .^(٢) وقد نسي «الأكويني» أن يضيف ، وكما يقول ابن رشد . « إذن لو كان العلم الإلهي بالأشياء الأخرى كليا فقط ، وليس خاصا ، لترتب على ذلك أن عقله ووجوده أيضا ليسا كاملين بحال ما . »

ومع أن «الأكويني» أخذ ذلك كله عن ابن رشد فإنه لا يعترف بشيء منه ؛ بل إنه يذهب في وجوده إلى الحد الذي ينسب فيه إليه النظرية المضادة . فليس لأحد أن يرتاب إذن في طبيعة النتيجة التي سنستخلصها من هذه النصوص ، وهي أن كلا هذين المفكرين يقرر لنا أن الله يعلم الأشياء الجزئية لأنه عقل خالق ، ولأن النظام والاتساق في الكون دليل على وجود العناية الإلهية .

وإذا نحن أطلنا بعض الشيء في المقارنة بين نصوص «الأكويني» ونصوص ابن رشد التي لم تمتد إليها يد التحريف والتشويه ، فذلك أولا لأن المسألة التي تشغلنا هنا تتطلب هذه المقارنة ضرورة ، ثم لأن الحكم الذي سوف نصدره على «الأكويني» بسبب مسلكه من ابن رشد ، قد يبدو ، دون هذه النصوص المقارنة ، في مظهر التعسف أو التحامل ، وذلك لأن

(١) انظر النص الذي أوردناه في هامش ص ١٨٥ . انظر أيضا تهافت التهافت . طبعة . بيروت . ص ٣٤٥ [VI, 69, p. 345] .

Sum. Theol, 1. q 14. art. 6

(٢)

جميع مؤرخي الفلسفة المسيحية يجمعون على القول بأن أبا الوليد كان من أنصار النظرية المضادة ، أى القائلة بإنكار علم الله للأشياء الجزئية ، وأن «الأكوينى» هو خصمه العنيد فى هذه المسألة .

ونعتقد أن التعسف ليس من جانبنا بل هو من جانبهم ، وهو لا يشوب النقد الذى فوجه إلى مسلك «الأكوينى» ؛ فى حين أن هذا التعسف ينحصر فى قبول مؤرخي الفلسفة المسيحية من المعاصرين لهذا الخطأ الجسيم .

ولا يخطر قط بذهننا أن ننتقص من فضل «الأكوينى» ، لكن ينبغى لنا أن نوضح فكرتنا أكثر من ذلك . فنحن لا ننكر فضله من حيث إنه استطاع أن يفهم الفلسفة الحقيقية لابن رشد ، وأنه استطاع أن يتقبلها . ومع ذلك ، فإننا لا نزيد تشويه الحقائق التاريخية والنصوص الرشدية لا شئ . إلا لنكون أحياء إلى قلوب هؤلاء الذين يطفى بهم الإعجاب فيعتقدون أن «الأكوينى» كان فيلسوفا مبتكراً ، مع أن الحقيقة لا تدعو إلى هذا الإعجاب كله أو بعضه ؛ لأن هذا الابتكار أولى أن يسمى تقليداً أو شيئاً آخر .

غير أننا نعتز أن الهدف الذى نرى إليه هدف مشروع ومتواضع ؛ فإننا نريد أن نسدى خدمة لتاريخ الفلسفة اللاتينية فى العصور الوسطى . ولن يحول ذلك دوننا ودون رد الاعتبار اللائق بابن رشد . ومالم يرد هذا الاعتبار فإن منبعا هاما لفلسفة «الأكوينى» سيظل مجهولا لدى مؤرخي هذه الفلسفة . وهذا هو السبب الأول فى أننا نلج ، ونعيد فى إلحاحنا ، حتى يطهر التفكير الفلسفى الحديث من هذا الخطأ التاريخى البالغ الذى نعتقد أنه لم يستمر طيلة هذا الزمن إلا بسبب الأوهام الدينية والعنصرية التى تعمل على تحريف الآراء وتشويهها .

فلنجمع إذن وجهة نظرنا قائلين بأن المشكلة التي أراد هذان الفيلسوفان حلها هي التناقض الظاهري بين وحدة العلم الإلهي وبين علمه للأشياء الجزئية ، وبأن الحل الذي يرتضيه كل من هذين المفكرين ينحصر في تلك النظرية القائلة بأن علم الله سبب في وجود الأشياء . وتقوم هذه الفكرة الأساسية لدى كل منهما على التفرقة الرشدية بين العقل الإلهي والعقل الإنساني ، وهذه التفرقة مظهر من تلك الفكرة الأساسية في الفلسفة الرشدية التي تلتخص في التمييز بين عالم الغيب وعالم الشهادة .

وسنرى في الفصلين التاليين كيف سيشرح أبو الوليد — بعد تقريره لوجود علم إلهي خاص محدد يشمل جميع الكائنات — في تأكيد أن هذا العلم للكائنات المتعددة لا يعد نقصاً بحال ما في العقل الإلهي الواحد المجرد من كل تركيب . كذلك سنرى أن « توماس الأكويني » يرتضى وجهة نظر فيلسوفنا ، فيقول إن علم الله للجزئيات لا يتضمن مطلقاً وجود أي نوع من الكثرة في الذات الإلهية .

وإذا نحن اتهمنا من بيان ذلك فسيرى الآخرون كيف كنا عدولاً في نقدنا لمسلك « الأكويني » ، تجاه ابن رشد . ذلك أن تسلسل تفكير فيلسوف قرطبة يقابله تسلسل غائل في تفكير « الأكويني » .

الفصل الرابع

هل العلم الإلهي واحد أم متعدد؟

إن هذا السؤال نتيجة منطقية للسؤال الذي حددناه في الفصل السابق . فقد تساءلنا إذا ما كان العلم الإلهي للأشياء عاماً أم خاصاً ، وبيننا أن ابن رشد يذهب إلى أننا إذا تركنا كل عائلة بين الله والإنسان وجدنا أن الله يعلم الأشياء في كل تفاصيلها علماً حالياً ، أو علماً بالفعل . كذلك رأينا كيف يقول ابن رشد إن التساؤل عما إذا كان الله يعلم الأشياء علماً خاصاً محدداً يرجع ، في حقيقة الأمر ، إلى التساؤل عما إذا كانت هناك عناية إلهية ، أي عما إذا كانت لله قدرة فعالة في الكون ، وفي كل ما يحتوي عليه . ثم رأينا أن الأكويني ، يفكر في هذه المشكلة نفسها ، ويحددها بنفس الطريقة التي حددها عليها أبو الوليد . فقد كان الأمر خاصاً لديه بالبرهنة على أن العلم الإلهي ليس عاماً ، حتى يستطيع تأكيد وجود قدرة إلهية فعالة . فهذه الصلة الوثيقة بين العلم والعناية هي التي تحدد نظرية ابن رشد وتوماس الأكويني ، عن السببية في الكون^(١) .

١ - موقف مؤسسي الفلسفة منه ابن رشد :

لقد ألف مؤرخو الفلسفة أن ينظروا إلى ابن رشد على أنه كان أرسطوطاليسياً أكثر مما يبرره الواقع . وقد بدأوا جميعاً بالقول بأن الشارح الأكبر لم تكن له فلسفة خاصة به . وتلك فكرة خاطئة كشفنا

(١) مناهج الأدلة . ط مولر س ٩٥ وما بعدها وط الأنجلو المصرية س ٢٢٩ . ونقل بصفة موجزة إن ابن رشد يقرر أن الله يخلق الأسباب ، وثمها لا يستطيع التأثير إلا وفقاً لإرادته فأنه وحده هو السبب في وجود الجواهر . أما الأسباب الثانوية فخاصة بالأعراض فقط .

النقاب عنها في موطن آخر . غير أن هذه الفسكرة الخاطئة ألقت ظلاً قاتماً على الفلسفة الإسلامية جملة ، وعلى الدور الذي قامت به في توجيه الفكر الأوربي في العصور الوسطى على الأقل .

لذلك نرى أن الأستاذ « جلسون » ، يربط ابن رشد بأرسطو فيقول : « إن الفيلسوف وشارحه ينكران العلم الإلهي للأشياء في هذا العالم كما ينكران العناية الإلهية »^(١) ، غير أن عدم اطلاع الأستاذ « جلسون » على النصوص العربية للفلسفة الإسلامية ، وبخاصة النصوص الرشدية ، يدعونا إلى تلمس العذر له ، وهو أحق به من « رينان » ، و « مونك » ، اللذين ينكران على ابن رشد أية أصالة فلسفية .

لقد كان أرسطو يقول إن الله هو السبب الغائي للكون . ولما كان يقرر في الوقت نفسه أن الله ليس بالسبب الفعال للوجود ، فن الضروري عنده أن تفكر « الفكرة العليا » في ذاتها ، وأن تظل في عزلة تامة . ولم يكن هذا التفكير ، في نظر أرسطو ، تفكيراً خالفاً ، ولا تفكيراً ينم عن العناية بالكون . فإذا جاء « جلسون » ، ليجمع بين ابن رشد وأرسطو ، ويقول إن الشارح الأكبر مقلد أعصى لأراء أستاذه فغنى ذلك أنه يريد تجاهل مذهب فلسفي قائم بنفسه ، وأنه يهدم فلسفة متسقة في جميع أجزائها ، وأنه يعطى للأكويني كل المجد الذي ليس جديراً بأن يخلعه عليه . إن القول بأن ابن رشد ينكر العناية الإلهية معناه أن « جلسون » ، أو غيره ، يخلق عينيه حتى لا تقع على تلك النصوص العديدة التي يحتوي عليها كتاب « مناهج الأدلة » ، ومعناه أيضاً أنه يصر على ألا ينظر نظرة محايدة إلى نصوص عديدة أخرى توجد في كتاب « تنهايات التنهايات » .

ب - موقف ابن رشد :

لكننا لن نتوقف هنا لكي ندافع عن ابن رشد ، لأننا نعتقد أن خير دفاع عنه ينحصر في بيان العلاقات الوثيقة التي يقررها هذا الفيلسوف بين الرأي القائل بعلم الله للأشياء الخاصة ، وبين الرأي القائل بوحدة العقل الإلهي وعدم تركيبه . فإن القول بأن الله يعلم جميع الأشياء علماً خاصاً محددًا قد يوحي بأن هذا العلم الإلهي يتضمن نوعاً من التعدد . وعندئذ يأخذ أبو الوليد في البرهنة على أن هذا الفرض لا يقوم على أساس ما . فهو يقول : « لكن الحق في ذلك أنه ليس تعدد المعلومات في العلم الأزلي كتعددتها في العلم الإنساني . » (١) وهكذا تعود التفرقة بين العالم الإلهي والعالم الإنساني إلى الظهور مرة أخرى ، أي أن ابن رشد يستخدم هذه التفرقة هنا ليجد حلاً حاسماً لمسألة تعدد موضوعات العلم الإلهي .، وذلك لأنه يلحقها [المعلومات] تعدد من وجهين أحدهما من جهة الخيالات ؛ وهذا يشبه التعدد المكاني ، والتعدد الثاني تعددها في أنفسها في العقل منا ، أعني التعدد الذي يلحق الجنس الأول [أي المعنى الكلّي (Concept)] وهو بين أنه إذا زهنا العلم الأزلي عن معنى الكلّي أنه يرتفع هذا التعدد ، ويبقى هنا لك تعدد ليس شأن العقل منا إدراكه ، إلا لو كان العلم منا هو بعينه ذلك العلم الأزلي ، وذلك مستحيل . » (٢)

وإذن لا توجد في العلم الإلهي كثرة ترجع إلى الصور الخيالية أو إلى المعاني الكلّية ؛ بل هي كثرة « تدق عن الإدراك » ، [ineffabilis]

(١) تهافت التهافت . ط . بيروت ص ٣٤٤ (VI, 67, P. 344)

(٢) نص إلى النص السابق مباشرة . قارن هذا النص بما قاله موسى بن ميمون في نص يشير إليه فيما بعد . أنظر ص . ٢٠٨ من هذا الكتاب .

على حد تعبير «توماس الأكويني» . وهذه الكثرة أو التعدد الذى لا يمكن قياسه ، بحال ما ، على ما نعلمه فى العالم الحسى ، تعبر لنا بخير تعبير عن هذه الفسكرة ، وهى ، أن الله يعلم الأشياء المتعددة بالنسبة إلى عقلنا الإنسانى بعلم خاص محدد ، وذلك دون أن يتأثر العقل الإلهى ، كما هى الحال بالنسبة إلى العقل الإنسانى ، بتعدد موضوعات علمه . وإنما كان الأمر كذلك لأنه من الواجب أن نفرق فى المعرفة الإنسانية بين الذات العارفة وبين الشيء المعروف ، أى بين العقل والمعقول . أما بالنسبة إليه تعالى فإن العالم والمعلوم ، والعاقل والمعقول ليسا إلا شيئاً واحداً بعينه . فتسوية ابن رشد بين المعقول والعقل فى الذات الإلهية يمنحه من نسبة التعدد الخاص بالعلم الإنسانى إلى الله .

وحقيقة يدرك الإنسان الأشياء إما عن طريق الصور الخيالية ، وإما عن طريق المعانى الكلية . والصورة الخيالية لشيء ما ليست هى الصورة الخيالية لشيء آخر . أما المعنى الكلى فعلى الرغم من أنه واحد بالنسبة إلى جميع العقول الإنسانية ، فإنه ينطوى على كثرة من الأفراد الخاصة . والله لا يعلم عن طريق الصور الخيالية لأنه ليس بحس ، ولا عن طريق المعانى الكلية أو الصور العقلية — وكلا التعبيرين سواء — لأنه يعلم بذاته . فهذه الذات متى علمت نفسها فإنها تعلم ، مباشرة ، كل ما يترتب على وجودها . وهذه الذات الواحدة غير المركبة ذات عاقلة خالقة . ويقول أبو الوليد بن رشد إنه ليس هناك أكثر سخفاً من اعتقاد أن العالم الإلهى لا يختلف عن علمنا إلا من حيث عدد الأشياء المعلومه ؛ إذ ليس الفارق بين هذين العلمين فارقاً من حيث الكم ؛ بل هو فارق من حيث الكيف قبل كل شيء .

والتعدد الذى نلاحظه فى العلم الإنسانى دليل النقص . وهو نتيجة

لعدم الاتحاد بين الذات العالمة والشيء المعلوم . ويأتى عدم الاتحاد هنا من أننا لانعلم الأشياء دائماً بالفعل ، ومن أن علمنا ينتقل من « القوة » إلى « الفعل » . أما بالنسبة إلى الذات الإلهية فالاتحاد تام بين العالم والمعلوم ، وذلك لأنه علمه يوجد بالفعل دائماً . « فلذلك يرى القوم — كما يقول ابن رشد — أن العلم الأول يجب أن يكون علماً بالفعل ، وألا يكون هنالك كلية أصلاً ، ولا كثرة متولدة من قوة ، مثل كثرة الأنواع المتولدة من الجنس . . . » (١) وهذا فى رأيه هو السبب فى أننا لا نستطيع إدراك غير المتناهى بالفعل ؛ إذ أن موضوعات علمنا منفصلة بعضها عن بعض ؛ فى حين أنه إذا كان هناك علم لاتنفصل موضوعاته بعضها عن بعض فإن المتناهى وغير المتناهى يستويان بالنسبة إليه . وسنعود إلى هذه الفكرة الأخيرة عندما يتاح لنا الحديث عن العلم للمتناهى وغير المتناهى .

فلنكتف الآن بالنظر فى مسألة تعدد موضوعات العلم بالنسبة إلى العقل الإلهى . لقد كان ابن رشد يقول إن الإنسان يستطيع أن يفرق بين نوعين من الكثرة : أحدهما خاص بالصور الخيالية ، والآخر نتيجة لنشأة المعانى الكلية . وقد رأينا أن هذين النوعين من الكثرة لا يمكن أن يناسبا علم الله ، وهو عقل محض يفكر بالفعل دائماً . فالقول بوجود كثرة من هذا النوع أو ذاك فى العلم الإلهى معناه أن الله يشبه الإنسان فى أنه ينتقل من العلم بالقوة إلى العلم بالفعل ، أى من المعنى الكلى إلى المعنى الجزئى ؛ أو أن الله يعلم الأشياء بصورها الخيالية . فكلما هذين الفرضين مرفوض عقلاً . فالله يعلم الأشياء المتعددة على نحو لا يسمو إليه تفكيرنا ، وذلك لسبب يسير ، وهو أن علمه يوصف بالوحدة .

(١) تهافت التهافت . ص ٣٤٠ (V1, 69, b. 345) .

وهل من الممكن أن يتصور المرء تعدد الأشياء في العلم الإلهي ؟ إذا شاء المرء أن يتصور ذلك فعليه أن يسوى بين العقل الإنساني والعقل الإلهي وهذا هو المستحيل بعينه . وإذن فمن غير المستطاع أن نصف الطريقة الحقيقية التي يعلم الله بها الأشياء المتعددة . وقد سبق أن أشار ابن رشد إلى هذا الأمر ، عندما قال بآتنا إذا نفينا الكثرة في هاتين الحالتين عن علم الله وجب علينا التسليم بأنه علم واحد ، وأنه علم بالفعل دائماً . ومع ذلك فمن غير المستطاع لإنسان ما أن يدرك كيفية هذا العلم ؛ إذ لو أدركه لما كان هناك فارق بين العقل الإنساني والعقل الإلهي^(١) . فإذا قال الفلاسفة بأن الله لا يعلم إلا ذاته فليس السبب في ذلك أنهم يرون أن الله لا يعلم الأشياء المتعددة ، كما أراد الغزالي أن يلزمهم هذا القول ؛ بل الأولى — في نظر ابن رشد — أن يقال إنهم إنما ذهبوا إلى هذا الرأي لأنهم يعتقدون أن العلم الإلهي يختلف تمام الاختلاف عن علمنا الذي يتعدد بتعدد موضوعاته .

أما ابن رشد فيرى أن الله الذي يعلم جميع الموجودات في أدق تفاصيلها لأنه يعلم ذاته ، لا يمكن أن يكون عليه متعدداً على غرار الأشياء التي يعلمها . ذلك أن علم الله لذاته سبب في وجود هذه الأشياء . وبما أن علم الله لذاته يوصف بالوحدة فإن علمه لجميع الأشياء لا يحوى أى نوع من التعدد الذي يمكن المماثلة بينه وبين التعدد في العلم الإنساني . وهنا نستطيع أن نظهر نفس الإعجاب الذي يبديه الآب «سرتيلاج» تجاه «الأكوي» ، غير أننا نوجهه إلى ابن رشد وحده . أما «سرتيلاج» فقد عبر عن إعجابه بقوله : «ما أبعد أن تكون هذه الفكرة خاطئة ، وإنا لا نستطيع أن نعجب بما فيه الكفاية بهذا التفكير القوي ، والذي يظل قويا في

(١) انظر ص ١٦٣ ، ١٧٦ — تهافت النهايات . ص ٣٤٥ [VI, 70, P. 345]

هذه القم العالية . وعلى الرغم من أن الله لا يعلم العالم ، أى أنه لا يعلمه بهذا المعنى ، وهو أن يكون العالم موضوعاً له ، أو يكون بعبارة أخرى عاملاً محدداً لفعله ومصدراً له ، فإنه لا يترتب على ذلك أنه يجهل العالم .^(١)

أما ابن سينا الذى قيل عنه إنه ينسكركم علم الله للأشياء الخاصة ، فإنه يؤكد رأى المضاد عندما يقرر أن الله يعلم الأشياء بذاته ، ومعرفة الأشياء بالذات نوع من العلم الذى لا يوجد عند الإنسان . ويعترف أبو الوليد هنا بالفضل لسابقه ، وهو يعترف له بالتقدير الذى هو أهل له ؛ بل إنه ليذهب إلى حد استهجان مسلك الغزالي الذى يصفه بعدم الأمانة لأنه لم يحاول معرفة الحقيقة ؛ بل كان يريد إخماد الفلاسفة والتشويش عليهم . ويظهر فيلسوفنا استهجانه لهذا المسلك غير العلمى ؛ إذ أن عدم الاعتراف بالعناصر الصحيحة فى مذهب فلسفى ما لمجرد الرغبة فى هدم هذا المذهب بأسره مجرّد بائس يهدف إلى تحقيق غرض لا يوصف بالنبل .^(٢) دوماً قوله إن قصده ههنا ليس هو معرفة الحق ، وإنما قصده إبطال أقوالهم وإظهار دعاويهم الباطلة فقصد لا يليق به ؛ بل بالذين فى غاية الشر .^(٣)

لكن هذا الفيلسوف المنصف لا يرضى لنفسه أن يتخذ مسلك الغزالي تجاه الفلاسفة حافزاً يدفعه إلى تجريجه فى كل ما يقول ؛ بل يعترف بأن الغزالي كان محقاً عندما يقول إن تعدد الأجناس والأنواع يتضمن بالضرورة وجود التعدد فى المعرفة الإنسانية . ثم لا يلبث أن يقول^(٤) :

La philosophie de Saint Thomas T. I. P. 199 .

(١)

(٢) نفس المصدر ص ٦٢ (XIII, 8, p.462) :

(٣) تهافت التهافت . ط . بيروت ص ٣٥٢-٣٥٣ [VI, 84, pp 352-353] « وقوله إن تعدد الأنواع والأجناس يوجب التعدد فى العلم صحيح . ولذلك المحققون من الفلاسفة لا يصفون الله سبحانه بالموجودات لا بكلى ولا بجزئى ، وذلك لأن العلم الذى هذه الأمور لازمة له هو عقل منفصل ومعلوم ، والعقل الأول عقل محض وعلة ، فلا يناس علمه على علم الإنسان . »

إن هذا هو السبب الحقيقي في أنه يجب علينا ألا نعتد على هذه الفكرة الصحيحة للبرهنة على وجود التعدد في العلم الإلهي ، إذ لو فعلنا ذلك لكان معناه أننا نمائل خطأ بين العلم الإنساني الذي يتوقف على الأشياء وبين العلم الإلهي الذي هو سبب في وجودها . وهناك أمر محقق في نظر أبي الوليد^(١) ، وهو أن علم الله واحد ، وأنه ليس مسبباً عن الأشياء المعلومة ؛ بل هو سبب هذه الموضوعات . وإذن فليس مما يدعو إلى العجب أن يكون الشيء الناجم عن عدة أسباب متعدداً هو الآخر . ولكن ليس بضروري أن يكون الشيء الذي يؤدي إلى عدة نتائج متعدداً أيضاً . وعلى نفس النحو الذي نراه في الشيء الذي يترتب على عدة أسباب . وما لا ريب فيه أن علم الموجود الأول لا يتضمن أى نوع من التعدد الذي يشبه ما نجده في علم الموجود المخلوق . كذلك من المستحيل أن يكون العلم الإلهي متغيراً بتغير معلوماته .

إن العقل المخلوق موضوع للتعدد لأنه ليس مساوياً للعقول . أما الاتحاد التام بين الذات العالمة والشيء المعلوم فأمر خاص بالعلم الإلهي ، وإذن فالأشياء المعلومة تكون متعددة بالنسبة إلى العقل الإنساني . فإن هذا العقل ينتقل من موضوع إلى آخر ، كما يستبطن شيئاً من آخر ؛ في حين أن العلم الإلهي ليس استنباطياً . هذا إلى أن العقل الإنساني يختلف عما يدركه من الأشياء الخارجية ، وهو نتيجة للصور العقلية التي يستنبطها من تلك الأشياء .

فن المحقق كما قلنا فيما مضى ، أن ابن رشد هو الذي أراد حل مشكلة العلم الإلهي للأشياء المتعددة بناء على فكرته القائلة بسمو هذا العلم عن علمنا الإنساني سموها لا نهاية له : « أما ذلك العقل [الإلهي] فلا يلحقه شيء من ذلك [التعدد] ، وذلك أنه يرى عن الكثرة اللاحقة لهذه المعقولات

(١) نفس المصدر ، ص ٣٥٢ [VI: 83, P 3 52] .

وليس يتصور فيه مغايرة بين المدرك والمدرك . (١)

وإذا نحن فهمنا نظرية الفلاسفة الذين استطاعوا التفرقة بين العالم الإلهي والعالم الإنساني ، كما يقول ابن رشد (٢) ، فإننا نعلم أن ضروب النقد التي وجهها الغزالي لإلههم لا تقوم على أساس ما ، لأنها تعتمد على الفكرة الآنية ، وهي أن طبيعة العلم الإلهي هي نفس طبيعة العلم الإنساني . وهكذا يرى ابن رشد أن جميع الشبهات التي أثارها الغزالي تختفي من تلقاء ذاتها . وعلى العكس من ذلك ، لا يمكن رفع هذه الشبهات إذا قلنا إن علم الله شبيه بعلمنا . فلما كان علمنا ناقصا فإنه لا يستطيع إدراك المعقولات إلا إذا كانت متعددة . ويعتمد أبو الوليد على وجود هذا العقل الناقص للبرهنة على وجود عقل في أعلى مراتب الكمال . وهذا العقل الأخير هو السبب في وجود العقل الإنساني . والعقل الكامل هو العقل الإلهي الذي يعلم الأشياء على نحو لا يتضمن أي نوع من التعدد .

ومن السخف في نظر ابن رشد أن نعد علم الله للأشياء علما ثانيا زائدا على الذات . فإن القول بهذه النظرية معناه التسليم بأن لله صفة زائدة على ذاته ، وهذا أمر مستحيل (٣) ؛ لأن مثل ذلك التفكير يؤدي إلى المماثلة بين الله والإنسان ، وهذا معناه الوقوع في أشد ضروب التجسيم سذاجة . وهكذا لا يفرق ابن رشد بين العلم الأول والعلم الثاني في الذات الإلهية . وعند ما يعلم الله أنه يعلم الأشياء فليس هناك علم ثان . وقد رأى الغزالي

(١) نفس المصدر . ص ٣٤١ [VI. 59, 341] .

(٢) نفس المصدر . ص ٣٤٠ [VI, 58 P. 340] .

(٣) نفس المصدر ص ٣٥٠ - ٣٥١ [VI, 80 350- 351] : « وأما الإضافة التي في المعقولات فهي أن تكون حالا أولى منها أن تكون صفة زائدة . . . وهذا كله تشبيه العلم الإنساني بالعلم الأزلي وهو عين الخطأ . ولذلك كل من أثارها كالعلم الإلهي ورام أن يحله بما يظهر في العلم الإنساني فقد قل الحكم من الشاهد إلى الغائب في موجودين في غاية التباين ، لا في موجودين مشتركين في النوع والجنس ؛ بل مختلفين غاية الاختلاف . »

أنه لا بد في هذه الحال من القول بوجود علم ثان^(١) ، وإن لم يطرد الأمر كذلك إلى مالا نهاية له . غير أن أبا الوليد يؤكد لنا أن هذه الفكرة لا معنى لها . لأنه إذا صح أن هناك علماً ثانياً فليس ثمة سبب يدعونا إلى التوقف عند هذا العلم ؛ بل يجب عندئذ أن يكون لله علم ثالث يعلم به هذا العلم الثاني ، وهكذا إلى مالا نهاية له . إذن ليس هناك تعدد في العلم الإلهي من هذا الوجه الأخير ، أى أنه لا يمكن أن يطرأ على الله سبحانه علم ثان عندما يعلم أنه يعلم الأشياء . أما هؤلاء الذين يقولون بوجود هذا العلم الثاني فإنهم يبتعدون عن التنزيه بسبب مقارنتهم بين العلم الإلهي والعلم الإنسانى .

ومن المؤكد أن موسى بن ميمون كان قد قرأ نص « تهافت التهافت » عندما قال في كتابه دلالة الحائرين^(٢) : « ومن المتفق عليه أنه لا يمكن أن يطرأ على الله أى علم جديد ، بحيث يعلم الآن ما لم يكن يعلمه من قبل . كذلك لا يمكن ، حتى في رأى هؤلاء الذين يسلبون بالصفات ، أن تكون له علوم كثيرة ومتعددة ، ونقول نحن أتباع الشريعة ، إن الذى قام عليه البرهان هو أن الله يعلم الأشياء المتكثرة المتعددة بعلم واحد ، وتغير المعلومات لا يتضمن ، بالنسبة إلى الله ، تغير العلم ، كما هى الحال بالنسبة إلينا ؛ كما نقول إن جميع هذه الأشياء الحادثة كانت معلومة لله منذ الأزل وقبل أن تحدث . ومن ثم فلا يطرأ عليه أى علم جديد ، لأنه يعلم أن الشيء الذى لا يوجد الآن سيوجد في وقت ما ، وأنه سينعدم بعد أن يظل موجوداً لزمن ما . . »

(١) نفس المصدر ص ٣٥١ (VI, 81, P. 351) : « . . وأما ما جاب به من أن هذا العلم هو علم ثان ، وأنه لا يتسلسل فلا معنى له ؛ إذ معروف من أمره أنه يتسلسل : »
(٢) كتاب دلالة الحائرين ترجمة مارك - الجزء الثالث . الفصل المعصرون . ص ١٤٧ ط
باريس باللغة الفرنسية والعربية بحروف عبرية سنة ١٨٦٦ . وانظر أيضاً ص ١٥٣ - ١٥٤ .
حيث يمالج إلى جانب ذلك فكرة علم الله بالممكنات .

وحينئذ نجد أن موسى بن ميمون يقول ، هو الآخر ، بأنه من الواجب
الانمائل بين العلم الإلهي والعلم الإنساني ، حتى نقول بأن الله علما نانيا .
والقول بأن الله علما واحدا معناه في رأيه أن الله يختلف عن الإنسان .
ولذا ليس هناك ما يدعو إلى العجب من أن تكون النتائج التي يستنبطها
ابن ميمون ، بخصوص وحدة العلم الإلهي ، هي نفس النتائج التي سبق أن رأيناها
عند فيلسوف قرطبة - ذلك أنه يكاد يعتمد^(١) على النظرية الرشدية القائلة
بأن علم الله سبب في وجود الأشياء ، عندما يريد حل مشكلة التعدد بالنسبة
إلى العقل الإلهي ، فيقول : « وأريد القول إن علمه لا يأتيه من الأشياء
بحيث يوجد التعدد والتجدد ؛ بل على عكس ذلك تتوقف هذه الأشياء
على علمه الذي سبقها وحددها على ما هي عليه ، سواء كانت موجودات
مفارقة ، أم أشخاصا مادية ومستمرة ، أم كائنات مادية . . . إذن ليس
هناك بالنسبة إلى الله علم متعدد ، ولا يطرأ جديد على علمه . . . ذلك لأنه
عندما يعلم حقيقة ذاته ، فإنه يعلم بذلك كل ما يترتب ضرورة على
أفعاله . »^(٢)

فمن المؤكد إذن أن موسى بن ميمون يرى ، على غرار أبي الوليد ، أنه
لا سبيل إلى القول بتعدد العلم الإلهي . فإن كل تعدد يتفق مع طبيعة العقل
الإنساني لا يليق بالعلم الإلهي الخالق . وإذا أراد المرء أن يعرف كيف
يعلم الله الأشياء فعنى ذلك أنه يريد أن يسوى بين ذاته وبين الذات الإلهية .^(٣)
وهذا هو السبب في أن ابن ميمون يرتضى النظرية التي سبق أن قررناها
ابن رشد ، وهي أن الله متى علم ذاته فإنه يعلم جميع الموجودات الأخرى .
ويمكن تلخيص النتيجة التي انتهى فيلسوفنا إليها على النحو الآتي :

(١) المصدر السابق . الجزء الثالث الفصل الحادى والعشرون ترجمة عن النص الفرنسي

س ١٥٦ - ١٥٧ .

(٢) نفس المصدر . س ١٥٧ .

(٣) قارن ذلك بالنص الذي أوردنا لابن رشد في ص ٢٠١

(١٤ - نظرية المعرفة)

١ - إن علم الله شيء واحد مع ذاته .

ب - إن هذا العلم سبب في وجود كل تعدد .

لكن لما كانت الذات الإلهية واحدة فإن عليه تعالى لا يتضمن أى نوع من الكثرة، على الرغم من أنه يستطيع إيجاد كثرة من الأشياء. ذلك هو الحل الذى يقترحه ابن رشد على هؤلاء الذين وجهوا السؤال الآتى : هل هناك أكثر من علم إلهي واحد؟ فبناء على ما سبق ، يقرر الفيلسوف القرطبي أن مثل هذا السؤال ليس هناك ما يبرره ؛ بل هو سؤال أسىء وضعه . لأنه يبدو أن هؤلاء الذين يوجهونه لا يفرقون بين العلم الإلهي الذى هو سبب للأشياء ، وبين العلم الإنسانى الذى هو نتيجة لهذه الأشياء نفسها، غير أنه لما رأى أن هذا الحل قد يكون أعلى من مستوى العقل العادى نادى بعدم التصريح للجمهور بهذه الحقيقة ؛ لأن هذا الجمهور يوشك أن يقع فى الشبهات الدينية لو صرح له بهذا الرأى الفلسفى . وأيا كان الأمر فإن السبب الأول لما كان واحدا ولا يتضمن أى نوع من التعدد من حيث الوجود ، فمن الواجب ألا يتضمن أى تعدد من حيث العلم ؛ لأن الوجود والعلم أمران متناسبان . ولذا فإن الفلاسفة . . . لما رأوا أن النظام الموجود ههنا فى العالم وأجزائه هو صادر عن علم متقدم عليه قضوا أن هذا العقل والعلم هو مبدأ العالم الذى أفاده أن يكون موجودا ، وأن يكون معقولا . وهذا بعيد عن المعارف الإنسانية الأولى والأمور المشهورة ، بحيث لا يجوز أن يفصح للجمهور عنه ؛ بل للكثير من الناس . (١)

وقد خصص فيلسوف قرطبة جانبا كبيرا من كتاب «تهافت التهافت» لخدم تلك الأدلة الخطائية والسوفسطائية التى أراد الغزالى أن يفهم بها الفلاسفة ويبين تناقضهم فيما يتصل بالعلم الإلهي . ويقول لنا ابن رشد إن

(١) تهافت التهافت ، ط . بيروت ، ص . ٣٦٢ [VI, 99, P 362] .

هذا النزاع يرجع ، في الواقع ، إلى سوء التفاهم ، أو هو بالأولى وليد عدم فهم الغزالي للفلاسفة . فإن هذا الأخير لما أغفل التفرقة بين العلم الإلهي والعلم الإنساني أراد أن يبرهن لنا على أن جميع آراء الفلاسفة الخاصة بعلم الله للأشياء الجزئية إما مبتدعة وإما متناقضة .

وفي الجملة يرى أبو الوليد ، في المسألة التي تشغلنا هنا ، أنه لا تناقض ألبتة بين القول بأن الله يعلم الأشياء الجزئية علما محددًا وخاصا ، وبين القول بأن هذا العلم لا يتضمن أي نوع من التعدد . حقا لو كان العلم الإلهي شبيها بالعلم الإنساني لأمكن أن يوجد مثل هذا التناقض .

حـ — موقف توماس الأكويني :

أما نقطة البدء عند توماس الأكويني ، في معالجة هذه المشكلة ، فهي تلك التي وجدناها لدى ابن رشد . فهو يبدأ مثله ^(١) بأن يعرض الصعوبة التي تترتب على القضية التي سبقت البرهنة عليها ، ونعني بها أن الله يعلم جميع الأشياء علما خاصا محدودا . فإن التسليم بهذه الفكرة ربما بدعونا إلى اعتقاد أن العلم الإلهي متعدد . أما الطريقة التي يتبعها الأكويني ، في عرض المشكلة قبل حلها فهي الآتية ^(٢) : « لما كان الله يعلم ذاته ، ويعلم بقية الأشياء كما برهن على ذلك ، فإنه يبدو من المستحيل أنه يعلم ذلك كله في آن واحد ؛ بل يجب أن ينتقل تفكيره بطريقة الاستنباط من موضوع إلى آخر . ، وبلا حظ أن الأكويني ، يستخدم كلمة الاستنباط في حين أن ابن رشد يستخدم كلمة التعدد . غير أن النتيجة واحدة في كل حال . ولنر الآن كيف يحل الأكويني هذه الصعوبة : إنه يبدأ ، هو الآخر ،

(١) النظر ص . ٢٠١ ، ٢٠٢ .

(٢) 14. art. 19 . ولنلاحظ أن ذلك هي الطريقة التي يتبعها ابن رشد دائما . ونجد مثالا جيدا لذلك في جميع المشاكل الدينية في كتاب مناهج الأدلة .

بالتفرقة بين العلم الإلهي الكامل وبين العلم الإنساني الناقص . ففي رأيه أن العلم الإنساني استنباطي ، أى ينتقل من موضوع إلى آخر . وهنا نلح فارقا يسيرا بين فكرة ابن رشد وفكرة «الأكويين» . فقد رأينا لدى الأول ، أن السبب في تعدد المعلومات يرجع إما إلى تعدد الصور الخيالية ، وإما إلى تعدد المعاني الكلية . أما لدى «الأكويين» ، فنحن أمام التفرقة بين العلم الذى ينتقل من معنى كلى إلى معنى كلى آخر ، وبين الاستدلال السببي الذى ينتقل من أحد المبادئ أو المقدمات إلى إحدى النتائج (١) . وإذا تركنا هذا الفارق اليسير جانبا وجدنا أن «الأكويين» ينتهى إلى نفس النتيجة التى قررها ابن رشد من قبل . فهو يقول : «إن الله يرى كل شيء فى شيء واحد هو ذاته . وإذن فهو يرى كل شيء فى آن واحد ، لا على التتابع .» (٢)

[Deus autem omnia videt in uno quod est ipse ... Unde Simul et non successive omnia videt]

وهو يقول أيضاً : «فلما كان الله يرى النتائج فى ذاته على أنه سبب لها ، فليس علمه استنباطيا .

[Unde Cum Deus effectus suos in se ipso videat sicut in causa' ihus cognitio non est discursiva]

فواضح إذن أن «الأكويين» يتبع خطأ الفيلسوف القرطبي فى حل هذه المشكلة على أساس التفرقة التامة بين العلم الإلهي والعلم الإنساني ، أى على أساس النظرية القائلة بأن علم الله سبب في وجود الأشياء . فنص الخلاصة اللاهوتية ، الذى عرضناه وفسرناه ، يكشف لنا

(١) هذا هو جوهر القياس الأرسطوطاليسى .

Sum Theol, 1q.14 art. Utrum scientia Dei sit discursiva.(٢).

وانظر نفس هذه المسألة فى 1. Cont - gent - cap. 55, 56 ek 57.

عن أحد مظاهر مشكلة تعدد المعلومات . وحقيقة متى برهنا على أن التعدد في العلم الإلهي لا يشبه في شيء التعدد في العلم الإنساني . فإنه ليس ثمة حاجة تدعونا إلى البرهنة على أنه لا ينتقل من موضوع إلى آخر . غير أننا نرى ، في الواقع أن مسلك « الأكويين » ، في هذه البرهنة هو نفس المسلك الذي ارتضاه ابن رشد ؛ وذلك لأن الآراء الرئيسية التي يعتمد عليها الحل ، لدى كل من هذين الفيلسوفين ، لمشكلة التعدد هي بعينها نفس الآراء . ويمكن تلخيصها على النحو الآتي :

١ - مخالفة العلم الإلهي للعلم الإنساني .

٢ - هناك نوعان من التعدد في العلم الإنساني ، وهما دليلان على نقص هذا العلم .

٣ - الاتحاد التام بين العاقل والمعقول بالنسبة إلى الله .

٤ - علم الله سبب في وجود الأشياء .

ونجد عند الآب « سرتيلاج » ، عدداً كبيراً من التفاصيل عن رأي « الأكويين » ، في هذه المسألة . فهو يقول في تفسيره لرأي هذا الفيلسوف ^(١) : « وعلى هذا النحو متى علم الله ذاته فإنه يعلم بالضرورة جميع ضروب الوجود من حيث أنها تستمد وجودها منه ، ومن ثم يعلم جميع الموجودات . ولا يترتب على ذلك بحال ما أن نقول بوجود تعدد في الله ، لأننا نذهب على العكس من ذلك ، إلى أننا إذا قلنا بوحدة من حيث إنه سبب ، وبأنه عاقل ومعقول ، فإننا نقرر استحالة خروج أي شيء عن علمه ؛ لأننا لا نفهم من ذلك أن المعقول الإلهي [*L'intelligible divin*] يحتوي على المخلوقات متميزة بعضها عن بعض ، كما تحتوي المرأة على عناصر متميزة

من المناظر ، لكننا نقول إنه يحتوى عليها في وحدته العليا ، وأنه يعلمها دون تفرقة ، ولكنه يعلمها بنوع من الكمال في غاية السمو ، بحيث يكون التمييز بين هذه المخلوقات متضمناً في هذا العلم إلى أكبر حد .

وترتبط مشكلة التعدد هذه بمشكلة المعاني الإلهية . فإن « كاجيتان » [Cajetan]^(١) يرى أنه « من الواجب علينا ألا نتخيل ، على غرار ذوى العقول الفجة ، أن معاني الأشياء توجد متميزة في الله ، كما توجد الأشياء في المرأة . فليس في الله سوى الله . والمعاني في الله هي الله ، وليس هناك شيء آخر . » وهنا نرى أن فكرة « كاجيتان » ، تعبر خير تعبير عن فكرة ابن رشد وفكرة « توماس الأكويني » ، على حد سواء ؛ لأن معاني الأشياء ، توجد في الله على أكمل وأشرف نحو من الوجود ، أى على صورة المعقول ، ولما كان العاقل والمعقول ، بالنسبة إلى الذات الإلهية شيئاً واحداً بعينه ، ترتب على ذلك أن المعاني في الله هي الله نفسه ؛ وهذا هو ما عبر عنه ابن رشد عنه ما قال بأنه يمكن القول على نحو ما بأن الله هو جميع الموجودات^(٢) . فهو يرى أن هناك نوعين من الوجود لكل كائن : أحدهما غاية في الكمال ، وهو المعنى الذى يوجد في العلم الإلهي ، والآخر أقل شرفاً وكالاً ، وهو وجوده في العالم ، والوجود الأول سبب في الوجود الثاني . لكن ليس هناك أى تعدد في الذات الإلهية ؛ أو نقول ، على أكثر تقدير ، إنه إذا كان هناك تعدد ، فإن عقولنا تعجز عن إدراكه ؛ لأن ما نراه تعدداً في العلم الإلهي ليس إلا علماً واحداً . غير أننا نعترف أننا نلجح في فكرة كل من ابن رشد

(١) انظر R. P. Sertillanges, Renseignements techniques Dieu, T. 2. éd. traduc. française. pp. 403-494 Revue des jeunes, Deselée et cie Paris, Tournai, Rome.

(٢) تهافت التهافت، ط، بيروت، ص. ٤٦٣ [XIII, 5. P. 463] وانظر ص ١٥٩ ، ١٦٠

من هذا الكتاب .

و دتوماس الاكويينى، اثر من آثار الفلسفة الأفلاطونية الحديثة ، وهى أن المعانى تشترك كلها فى معنى واحد أى فى الله .

د فالتصنيان القائلتان بأن الله يعلم الحقائق ، وأن تفكيره يحتوى على الموجودات التى يفكر فيها، تبعاً للصورة التى يعلمها عليها، معناه أن كل ذلك هو الله ، وليس موضوعاً يمكن التفرقة بينه وبين الله . والحكماء الذين يهملون العقول الفجة يقررون أن الذات الإلهية تحتوى على جميع الأشياء فى أسنى درجات وجودها ، ودون تفرقة ، كما توجد النتائج الدنيا ضمن أسبابها العليا . ومع ذلك فهى توجد فيها على أكمل وجه ، كما لو كانت متميزة بعضها عن بعض . » [د كاجيتان ، تفسير المادة الخامسة من السؤال الرابع عشر رقم ١١ وتفسير المادة السابعة من السؤال السادس عشر. (١)]

ومن المؤكد أن ابن رشد أحد هؤلاء الحكماء الذين يتحدث عنهم د كاجيتان ، ؛ لأنه أكثر وضوحاً من هذا الأخير فى أنه يقرر أن علم الله لما كان مخالفاً لعلم الحوادث فإن الله يعلم الأشياء المتعددة ، دون أن يكون ذلك سبباً فى تعدد علمه . والتعدد فى نظر كل من ابن رشد و د توماس الاكويينى ، لا يوجد إلا من وجهة النظر الإنسانية . أما بالنسبة إلى الله فلا تعدد ألبتة ؛ لأن اختلاف الأشياء المعلومة إنما يترتب على أنها تستمد وجودها من الذات الإلهية بصور مختلفة .

إذن يعلم الله الأشياء الجزئية المتعددة ؛ لأن هذه الأشياء توجد سلفاً فى العقل الإلهى على أكمل وجه من الوجود . وهذا الضرب الكامل من الوجود ليس شيئاً مخالفاً للذات الإلهية نفسها . وعلى هذا النحو نرى أن توماس الاكويينى ، ينبع كلامه من أرسطو وشارحه الأكبر فى التسوية بين العاقل والمعقول فى الله .

ويقول «الأكوينى» : «إن الله يعلم الجزئيات . وحقيقة إن كل ضروب الكمال التى توجد فى المخلوقات المخترعة . توجد سلفا فى الله على أكمل وجه .» (١) ثم يبين لنا أن العلم الإلهى لا يتأثر قط بسبب هذا التعدد . «ومع ذلك فإن أوجه الكمال التى توجد فى الأشياء الدنيا على حالة التفرق توجد فى الله على حالة الوحدة وعدم التركيب .»

ولكى يفسر لنا «الأكوينى» سبب هذه الوحدة العليا لتلك الأشياء التى يعلمها العقل الإلهى ، نراه يلجأ إلى نفس الدليل الذى سبق أن استخدمه ابن رشد ؛ لأنه يقول : «وحقيقة ، يعلم الله كل الأشياء الأخرى عن طريق ذاته نفسها ، من حيث أن هذه الذات هى المثال الأعلى لهذه الأشياء أو مبدئها الفعال .»

وقد سبق أبو الوليد إلى تأكيد هذه النظرية المسماة بنظرية المشاركة فى الكمال [Participation] قبل أن يهتدى إليها «توماس الأكوينى» ، الذى يقول : «إن الإرادة الإلهية تقتضى أن الصور الأبدية فى النوع ، مثل المعانى الكلية ، يجب أن تسمى نحو الصورة الواحدة من حيث العدد .» (٢) وهذا هو السبب فى أن أبا الوليد يعتقد أن الموجودات التى لا تسمح طبيعتها إلا بدرجة منخفضة فى الوجود ، كالحیوانات غير العاقلة ، يمكن أن تنطوى على بعض المزايا التى تمسكها ، فى نهاية الأمر ، من الصعود نحو هذا الكمال الذى يعد خاصا بالموجود الأول . أما تلك المزايا التى تتيح للموجودات المتعددة ، ولو كانت أدنى الوجودات مرتبة ، أن تصعد نحو

Sum. Theol. 1. q. 14. art. II. ad Resp : ... «Deus cognoscit (١) singularia. omnes enim perfectiones in creaturis inventae in Dei praeeisunt secundum altioremodum .

De Beatitudine animae, Ed Venise, 1501, fol. 27, R. c. II (٢)
«Intentio divina ... fiat quod formae quae sunt aeternae in genere, ut universalia debunt ascendere ad formam unam in numero»

الذات الإلهية ، فهي أنها تنطوي على طابع عقلي يمكن إدراكه . إذن لا يوجد التعدد في العقل الإلهي ، وإنما يوجد في العلاقات التي تربط هذه الأشياء المخلوقة في العقل الإلهي ، وهو الله ذاته .

ونظرية « المشاركة في السكّال » عند « توماس الأكويني » ، تكاد تكون نظرية ابن رشد بعينها . فهو يرى مثله أن هناك ترتيباً تدريجياً للموجودات ، وأن هذه الأخيرة تشارك ، بدرجات متفاوتة ، في كمال الذات الإلهية .

فالأشياء المختلفة تحاكي كمال الذات الإلهية ، كل بطريقة الخاصة ، ولكن بشرط أن يكون كل شيء منها متميزاً عن غيره . ومن ثمّ يمكن القول بأن الذات الإلهية ، وما تنطوي عليه من مختلف مراتب الأشياء بالنسبة إليها ؛ هي معنى كل شيء . ومع أن هناك درجات أو نسباً مختلفة فن الواجب أن توجد عدة معاني ، ولا ريب في أنه ليس هناك سوى معنى واحد بالنسبة إلى الذات نفسها ، ولكن التعدد يوجد في مختلف النسب التي توجد بين هذه الذات وبين المخلوقات (١) .

وهكذا يتضح لنا ، كما سبق أن رأينا لدى فيلسوف قرطبة ، أن حل مشكلة التعدد بالنسبة إلى العلم الإلهي تقودنا مباشرة إلى صميم نظرية المشاركة [Participation] . فإن التساؤل : كيف تسكوّن الصور العقلية للأشياء وحدة تامة بالنسبة إلى الذات الإلهية معناه أننا نتساءل كيف تساهم الأشياء جميعها في الاحتواء على نصيب من كمال هذه الذات . إن ابن رشد يقول إن جميع الموجودات تتجه ، بسبب أنها تنطوي على الطابع العقلي ، إلى الاتحاد على نحو ما مع الله ، وهو ذات واحدة لا تركيب فيها ؛ بل أن الأجسام غير الحية يمكن أن تصعد بوجه ما نحو هذه الذات العليا ،

Ibid. Fol. 27, R. C- 1

(١)

De Veritate. q. 3. art. 2.

(٢)

مادامت تنطوي ، هي الأخرى ، على طابع عقلي . إذن لجميع الأشياء تنوق إلى الاتحاد مع أحد هذه المعاني الخالقة التي تتحد حقيقة مع الذات الإلهية ، ولا تكون معها إلا شيئاً واحداً . فالمعاني الإلهية ليست متعددة إلا من وجهة نظرنا نحن ؛ لأننا نعلم الأشياء عن طريق المعاني السككية . أما بالنسبة إلى الله فليس هناك معان كلية ، وإذن فليس هناك تعدد .

لكن نظرية المشاركة في الكمال عند ابن رشد ربما لم تكن في حقيقة الأمر سوى صدى خافت لنظرية أفلاطونية حديثة تسمى بنظرية العودة إلى الله [Retour à Dieu] ؛ أي أن جميع الكائنات تصعد في وجودها إلى الوحدة الأولى . غير أن هذا الصدى الخافت الذي تتيحه لدى الفيلسوف القرطبي يصبح واضحاً كل الوضوح في فلسفة « توماس الأكويني » . ويجب أن نلاحظ أن نظرية المشاركة لدى هذين الفيلسوفين تقوم ، كما سبق أن قلنا ، على أساس ترتيب الكائنات في الوجود ، وأنها لا ترتبط بنظرية الفيض بحال ما . فإن أبا الوليد ، الذي اتهم خطأ بأنه أحد هؤلاء الذين يسلون بفيض العقول والموجودات فيضاً تدريجياً ، يهاجم تلك النظرية الأفلاطونية الحديثة هجوماً عنيفاً ، ويتم ابن سينا بأنه هو الذي شوه فلسفة أرسطو في هذا الموضع .^(١)

ومع ذلك ، فإن كلا من ابن رشد و « الأكويني » قد اقتبس فكرة ترتيب الموجودات وترتيب الصور من المدرسة الأفلاطونية الحديثة العربية . وإذن فأصالة كل من الأستاذ وتلميذه تنحصر في حسن استغلال

(١) انظر الصفحات من ٩٨ - ١١٠ من هذا الكتاب ، وكتاب تهافت التهافت . ط . بيروت من س ١٧٩ إلى ١٨١ [III, 68-70. pp 179, 181] ومن س ٢٢٩ إلى س ٢٣٠ [III, 168. p 229-230] . وقد أخطأ « مونك » في فهم فكرة ابن رشد الحقيقية . انظر كتابه :

نظرية تدرج الموجودات التي تنطوي عليها نظرية الفيض .
وسوف نعود إلى هذه المسألة . أما الآن فينبغي أن نقرر أن «الأكويين»
كان يسير على أثر ابن رشد ويتبعه في جميع تعرجات فلسفته . ويكفي
أن نشير إلى أن مفتاح الحل لمشكلة تعدد موضوعات العلم الإلهي لدى
«الأكويين» هي النظرية الرشدية القائلة بأن علم الله سبب في وجود الأشياء ،
وأن نتيجة هذا الحل واحدة لدى كل من هذين المفكرين ، بمعنى
أن جميع الموجودات تشارك ، على نحو ما ، في الذات الإلهية من
حيث وجودها المثالي ، أي العقلي .

الفصل الخامس العلم الإلهي وفكرة الزمن

١ - موقف ابن رشد :

كذلك اعتمد ابن رشد على فكرة الهوية الفاصلة بين العلم الإلهي والعلم الإنساني ، وعلى تفرقه بين عالم الأمر وعالم الخلق ، لكي يحل إحدى المشكلات الفلسفية الدينية ، وهي كيف يعلم الموجود الأزل الأشياء المخلوقة في الزمن ؟

أما المتكلمون ، أو علماء البحث في العقائد في الإسلام ، وهم أشد خصوم ابن رشد لندا ، فقد أرادوا حل هذه المشكلة بأن قالوا إن الله يعلم الأشياء الحادثة بعلم قديم . لكن هذا الحل لم يحظ بقبول أبي الوليد ، لأنه حل خاطئ في جوهره ، وإنما لأنه يوشك أن يقود الجمهور إلى الخطأ ، وفقاً لأحد مبادئ المتكلمين أنفسهم ، وهو المبدأ القائل بأن ما يقارن الحادث فهو حادث مثله . وقد قال ابن رشد : : وهذه الصفة [العلم] هي صفة قديمة ؛ إذ كان لا يجوز عليه سبحانه أن يتصف بها وقتاً ما . لكن ليس ينبغي أن يتعمق في هذا ، فيقال ما يقول المتكلمون ، إنه يعلم المحدث في وقت حدوثه بعلم قديم .^(١)

إذن يرى هذا الفيلسوف أنه من الواجب ألا تتبع طريقة استدلال المتكلمين ، لأنها تقودنا إلى البدعة مباشرة . ذلك أن هؤلاء الجدليين

(١) أنظر كتاب مناهج الأدلة في عقائد الملة . ط . الأنجلو المصرية س ١٦٠ وطبعة

عجزوا عن التزام التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة ، كما يقول أبو الوليد ؛ بل إنهم اعتمدوا على فكرتهم عن العلم الإنسانى لى يصفوا العلم الإلهى . وفى هذه الحال ، فإنه يلزم على هذا أن يكون العلم بالمحدث فى وقت عدمه وفى وقت وجوده علماً واحداً ، وهذا أمر غير معقول ؛ إذ كان العلم واجباً أن يكون تابعاً للوجود . ولما كان الوجود تارة يوجد فعلاً ، وتارة يوجد قوة ، وجب أن يكون العلم بالوجودين مختلفاً . (١)

وهكذا نرى كيف يريد ابن رشد البرهنة للمتكلمين على أنهم لما غفلوا عن التفرقة بين العقل الإلهى الذى يوجد بالفعل دائماً ، وبين العقل الإنسانى الذى يوجد أحياناً بالقوة ، وأحياناً بالفعل ، فقد أوشكوا أن يقولوا بأن العلم الإلهى يشبه العلم الإنسانى فى أنه يخضع للتغيرات الزمنية التى تطرأ على موضوع علمه . كذلك يلجأ الفيلسوف القرطبى إلى وسيلة أخرى ، لى يبين للمتكلمين خطر مبادئهم الكلامية ، لأن من مبادئهم المبدأ القائل بأن ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث ، وهو يفضى ضرورة إلى القول بحدوث العلم الإلهى .

فمن هذا الجانب أو ذاك ، توشك فكرة المتكلمين أن تأخذ بأيدينا إلى البدعة . كذلك عجز هؤلاء الجدليون عن البرهنة على أن مقولة الزمن إنما تنطبق على العالم الإنسانى لا على العالم الإلهى . ويرى ابن رشد أن نظرية المتكلمين فى هذه المسألة تعد بدعة ، فى الواقع ؛ لأنهم يصرحون للجهمور برأى قد يجره إلى البدعة ، مع أنه ينبغى عدم التصريح للجهمور بأن علم الله حادث أو قديم . وهذا هو السبب ، على وجه التحقيق ، فى أن الله تعالى لم يذكر تفاصيل ذلك العلم بالنسبة إلى الجهمور الغالب من الناس ؛ بل بين لهم لحسب أنه يعلم جميع الأشياء الجزئية ، دون أن يتحدث عن فكرة

(١) نفس المصدر ، ط الأنجلو المصرية ص ١٦٠ ، ١٦١ وط . الخافعى ص ٤٥ .

الزمن وعن علاقتها بعلمه القديم ، ثم يستشهد فيلسوفنا بآية قرآنية ، لا تشير إلى حدوث العلم الإلهي ولا إلى قدمه ، وهي قوله تعالى : « وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ، ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين » ،^(١) . وإذن يكفي أن يقال للجمهور : « إنه [الله] عالم بالشيء » ، قبل أن يكون ، على أنه سيكون ، وعالم بالشيء إذا كان على أنه قد كان ، وعالم بما قد تلف على أنه قد تلف في وقت تلفه . وهذا هو الذي تقتضيه أصول الشرع . وإنما كان هذا ممكنًا لأن الجمهور لا يفهمون من العالم في الشاهد غير هذا المعنى . وليس عند المتكلمين برهان يوجب أن يكون بغير هذه الصفة .^(٢) فإذا صرح الفيلسوف بهذا الرأي الذي يرتضيه الشرع للجمهور فإنه لا يفعل سوى أن يفسر نصوص القرآن ، دون أن ينساق إلى الحديث عن فكرة الزمن .

وقد رأينا كيف وجه ابن رشد نقده إلى المنهج الذي يتبعه المتكلمون في البرهنة على قدم العلم الإلهي . ذلك أن منهجهم ينطوي على عيب خطير ، وهو أنه لا يتناسب مع عقلية العلماء ، ولا مع عقلية العامة . حقا إن الفكرة التي يدافع عنها هؤلاء المتكلمون فكرة صحيحة ، لكنهم يخطئون خطأ بالغاً في الدفاع عنها . ولذا فإنهم يثيرون كثيراً من الشبهات عندما يريدون القضاء على شبهة واحدة .

أما هؤلاء الذين يقررون أن الله يعلم الأشياء الحادثة بعلم حادث فإن فيلسوفنا أقل رفقاً معهم . ذلك أن هؤلاء القوم ليست لديهم أية فكرة عن مخالفة الله للحوادث . ففي نظر هؤلاء يتغير العلم الإلهي تبعاً لتغير موضوعه ، كما هي الحال بالنسبة إلى علم الإنسان . وهم يتناسون أن

(١) سورة الأنعام آية ٥٩

(٢) مناهج الأدلة . ط . الأنجلو المصرية ص ١٦١ طبعة الخانجي . ص ٥٤

« الآليق بالموجود الذى لا يدخل وجوده فى الزمان ، ولا يحصره الزمان ، أن تكون أفعاله كذلك^(١) ، ويستطرد ابن رشد ، فيقول : إن السؤال الذى يوجهه المرء لمعرفة ما إذا كان العلم الإلهى قديماً أم حادثاً سؤال أسىء تحديده ؛ لأن تحديد المشكلة على هذا النحو يقضى لا محالة إلى المماثلة بين العلم الإلهى والعلم الإنسانى ، كما أنه يتضمن أيضاً أنناقده تتساءل عما إذا كانت فكرة الزمن تنطبق على العلم الإلهى .

إن المماثلة بين علم الله وعلم الإنسان معناه التسليم بأن العلم الأول يشبه العلم الثانى فى أنه يتأثر بتغير موضوعه من الوجهة الزمنية ، ومعنى ذلك أيضاً أن الذات الإلهية سوف تكون خاضعة للزمن ، مادام الله يعلم الأشياء عندما يعلم ذاته . لكن ليس ذلك كله إلا سخفاً فى التفكير . لأنه من المؤكد أن هناك علماً إلهياً للأشياء التى تحدث فى الزمن ، لكن العلاقة بين هذا العلم وبين هذه الأشياء ليست علاقة زمنية بحال ما ، كما هو الشأن فى علمنا الذى يترتب على الوجود . وليس الأمر كذلك بالنسبة إلى العلم الإلهى الذى لا يترتب على الوجود ، بل الأولى أن يقال إن الوجود مترتب عليه .

ومن قبل ذهب ابن سينا إلى أنه من الواجب ألا يكون علم الله للأشياء الجزئية خاضعاً لمقولة الزمن . والسبب الذى دعاه إلى ذلك هو أن العلم الإلهى ، لو كان زمنياً ، لوجب أن تكون الذات الإلهية نفسها متغيرة . فهو يقول :^(٢) « فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علماً زمانياً ، حتى يدخل فيه الآن والماضى والمعتقبل ، فيعرض لهفة ذاته أن تتغير ؛ بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالى على الزمان والدمر ، ويجب أن يكون علماً

(١) لهايات التفاهات، ط. بيروت، ص. ١٢٣، ١٢٤ (11, 8, pp 123-124) .

(٢) الإشارات والتنبيهات، ط. ليدن، ص. ١٨٥ .

بكل شيء ، لأن كل شيء لازم بوسط أو بغير وسط ، يتأدى إليه ، بعينه قدره الذى هو تفصيل قضائه الأزلى تأدياً واجباً ؛ إذ أن كل ما لا يجب ، لا يكون كما علمت ،

لكن على الرغم من أن الرئيس بن سينا يسوى بين علم الله وذاته فإنه لا يسمو في تفكيره إلى استخدام النظرية بأن علم الله سبب في وجود الأشياء ، فهو لا يستخدم هذه النظرية هنا لحل مشكلة العلاقات الزمنية بالنسبة إلى العلم الإلهي . وعندئذ نرى أن ابن رشد هو الذى يعبر عن تلك النظرية تعبيراً قوياً واضحاً ، وأنه هو الذى يستعين بها مرة أخرى على حل تلك المشكلة الجديدة ، ونعنى بها : هل علم الله للأشياء الجزئية يخضع لمقولة الزمن أم لا يخضع لها ؟

ونجد هذا الحل مفصلاً تمام التفصيل في ضميمه العلم الإلهي التي أضافها هذا الفيلسوف إلى كتابه ، فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ، وهذه الضميمة ، هي كما نعلم رسالة كتبها ابن رشد لأحد أصدقائه حتى يطلعها على كل تفاصيل مسألة علم الله للأشياء الجزئية :

إن « أسين بالاسيوس » الذى حدد الطريق الذى أتاحت له « توماس الأكويني » أن يعرف كتب ابن رشد الخاصة ، يبين لنا ، على وجه جدير بالإعجاب ، وبالدراسة المقارنة للنصوص ، أن « ريموند مارتان » أحد أفراد طائفة الدومنيكان كان على علم بهذه الرسالة . وفي نهاية مقاله « عن العناصر الرشدية الدينية في فلسفة « توماس الأكويني » ، يقدم لنا « أسين بالاسيوس »^(١) ضميمه العلم القديم لابن رشد والنص اللاتيني لريموند مارتان ، وعنوانه رسالة إلى صديق [Epistola ad amicum] . ولهذا الكشف

(١) نفس المصدر المشار إليه ، ص. ٣١٩ - ٣٢٢ ولا سيما هامش ٢ في ص ٣٢١

العلمى الذى اهتدى إليه . هذا المستشرق الأسباني أهميته الكبرى ، فإنه يوضح لنا توضيحاً تاماً لإحدى المسائل التى كانت شديدة الغموض ، وهى كيف عرف « الأكويني » الفلسفة الشخصية لابن رشد ، وكيف تطرقت هذه الفلسفة إلى العالم الغربى ، وكيف استغلها الدكتور الملائكى استغلالاً مامراً .

وإننا لنوصى هؤلاء الذين لا يعرفون العربية ، ويريدون معرفة النظرية الرشدية الحقيقية عن علم الله للأشياء الحادثة ، بالرجوع إلى رسالة دريموند هارتان ، ؛ لأنها ليست سوى ترجمة ممتازة للضميمة التى أضافها ابن رشد إلى فصل المقال . لقد وجهها صاحبها إلى أحد أصدقائه كما قلنا ، وهى أدق تعبير عن نظريته القائلة بأن علم الله سبب فى وجود الأشياء ، وهى تلك النظرية ، التى أراد بعضهم أن ينسبها إلى « توماس الأكويني » ، كدليل على عبقريته .

ومهما يكن من شيء ، فقد استحوز « الأكويني » على هذه النظرية ، كما استحوز ، من قبل ، على نظرية التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة . ونقول إنه سرعان ما ادعى هذه النظرية لنفسه ، وجعل يطبقها على غرار ما كان يفعل الفيلسوف القرطبي ؛ بل إننا لنستطيع القول بأن فلسفة « الأكويني » ما هى إلا نسخة مكررة من فلسفة ابن رشد ، فيما عدا نقطة واحدة ، ونعنى بها التفرقة بين الماهية والوجود ، وما ترتب عليها من وجهات نظر فرعية . ومع هذا ، فإن هذه التفرقة الأخيرة تعد نشازاً فى مذهبه ، كما يعرف بذلك كل من « روجييه » ، و « دوم » . ولو أن ابن رشد عرف فى أوروبا ، قبل ابن سينا ، لاتجهت الفلسفة المسيحية عامة ، وفلسفة « الأكويني » ، بصفة خاصة ، اتجاهاً آخر .

والآن ينبغى لنا أن نحلل تلك الرسالة الشهيرة ، وأن نقدم هذا التحليل

جواباً على هؤلاء الذين يزعمون أن نظرية سببية العلم الإلهي كانت من ابتكار « توماس الأكويني » ، إن فيلسوفنا يقول ، في مقدمة هذه الرسالة ، وقبل حل الشبهة التي تثيرها مشكلة علم الله للأشياء الحادثة ، إنه من الواجب سلفاً أن نعرض هذه المشكلة عرضاً يظهرها في منتهى القوة ^(١) . وإنما كان الأمر كذلك ، حتى يكون الحل الذي نجده لهذه المشكلة حلاً حاسماً قاطعاً ، ولا يحتمل أى شك . فهو يكتب إلى صديقه قائلاً : وجب علينا لمكان الحق ولمكان إزالة هذه الشبهة عنكم أن نحل هذا الشك ، بعد أن نقول في تقريره ، فإنه من لم يعرف الربط لم يقدر على الحل . . ^(٢)

لكن كيف يمكن تحديد صيغة هذه الشبهة الدينية الفلسفية ؟ ليس هناك سوى احتمالين : فإما أن نقول بأن الأشياء الحادثة توجد سلفاً في العلم الإلهي طبقاً للنحو الذي ستوجد عليه فيما بعد ؛ وإما أن توجد في هذا العلم على نحو مخالف . « والشك يلزم هكذا : إن كانت هذه كلها في علم الله سبحانه قبل أن تسكون ، فهل هي في حال كونها في علمه كما كانت فيه قبل كونها ، أم هي في علمه في حال وجودها على غير ما كانت عليه في علمه قبل أن توجد ؟ فإن قلنا إنها في علم الله في حال وجودها على غير ما كانت عليه في علمه قبل أن توجد ، لزم أن يكون العلم القديم متغيراً ، وأن يكون إذا خرجت من العدم إلى الوجود قد حدث هنالك علم زائد ، وذلك مستحيل على العلم القديم . وإن قلنا إن العلم بها واحد في الحالتين ، قيل : فهل هي في نفسها ، أعني الموجودات الحادثة قبل أن توجد ، كما هي حين وجدت ؟ فسيجب أن يقال : ليست في نفسها قبل أن توجد كما هي حين

(١) إن هؤلاء الذين اتهموا الفيلسوف القرطبي بأنه يقول إن الله يجهل الجزئيات قد توقعوا عند عرض الشبهة ولم يتجاوزوه إلى حلها . وهذا رأينا دليلاً إما على الجبل وإما على التعصب ، والاحتمال الأخير أقرب إلى الصدق .

(٢) تنبيهة في العلم القديم . طه الخانجي ص ٢٦ .

وجدت ، وإلا كان الوجود والمعدوم واحدا . فإذا سلم الخصم هذا قيل له :
أفليس العلم الحقيقي هو معرفة الوجود على ما هو عليه ؟ فإذا قال نعم قيل :
فيجب ، على هذا ، إذا اختلف الشئ في نفسه أن يكون العلم به يختلف ؛
وإلا فقد علم على غير ما هو عليه . فإذا يجب أحد أمرين : إما أن يختلف
العلم القديم في نفسه ، أو تكون الحوادث غير معلومة له ، وكلا الأمرين
مستحيل عليه سبحانه .^(١) وهكذا يحرص ابن رشد ، قبل أن يفرغ من
عرض هذه الشبهة ومن تحديد حلها ، على تقرير أن هذين الفرعين لا يمكن
قبولهما فيما يتعلق بالعلم الإلهي . وبعد هذه الملاحظة العاجلة التي رأيناها
في آخر النص السابق ، يستمر فيلسوفنا في عرض الشبهة قائلا : « ويؤكد
هذا الشك ما يظفر من حال الإنسان ، أعنى من تعلق علمه بالاشياء
المعدومة ، على تقدير الوجود وتعلق علمه بها إذا وجدت ؛ فإنه من البين
بنفسه أن العلمين متغايران ، وإلا كان جاهلا بوجودها في الوقت الذي
وجدت فيه » .^(٢)

وبعد أن دعم هذه الشبهة وقراها عن طريق المماثلة بين العلم الإلهي
والعلم الإنساني ، جعل يستعرض الحلول التي اقترحها المتكلمون والغزالي ،
مبيناً أن هذه الحلول لا يمكن إلا أن تثير الشبهات^(٣) : « وليس ينحى من
هذا ما جرت به عادة المتكلمين في الجواب عن هذا ، لكن فيم ينحصر
حل المتكلمين لهذه المشكلة ؟ إن هؤلاء يقولون : « إنه تعالى يعلم الاشياء
قبل كونها على ما تكون عليه في حين كونها من زمان ومكان ، وغير ذلك
من الصفات المختصة بمرجود موجود » . ولكن هذا الجواب ليس بالجواب

(١) نفس المصدر ص ٢٦ ، ٢٧

(٢) نفس المصدر ص ٢٧

(٣) وهذا يدل على أن ابن رشد يحاول حل المشكلة بطريقة أخرى ، وهذا مظهر من

مظاهر أسأله التي لا يمكن الشك فيها .

المقنع في نظر ابن رشد الذى يقول : « فإنه يقال لهم : فإذا وجدت فهل حدث هنالك تغير أم لم يحدث ؟ وهو خروج الشئ من العدم إلى الوجود ؟ فإن قالوا لم يحدث فقد كبروا ، وإن قالوا حدث هنالك تغير ، قيل لهم : فهل حدوث هذا التغير معلوم للعلم القديم أم لا ؟ فيلزم الشك المتقدم . وبالجملة فيعسر أن يتصور أن العلم بالشئ قبل أن يوجد ، والعلم به بعد أن وجد ، علم واحد يعينه . »^(١)

وبعد أن فرغ من نقد المتكلمين أراد تحديد المشكلة تحديدا نهائياً فقال : « فهذا هو تقرير هذا الشك على أبلغ ما يمكن أن يقرر به ، »^(٢) ثم ذكر أن حل هذه المشكلة يتطلب حديثاً طويلاً . غير أن هذا الحديث هو الذى سيكشف لنا عن الفكرة الفلسفية التى تكفى في حل المشكلة . ومع ذلك ، فإنه لا يسارع إلى تقديم هذا الحل ؛ بل يخبر صديقه بالمحاولة التى قام بها الغزالي لىكى يدفع هذه الشهمة ، فيقول : « وقد رام أبو حامد حل هذا الشك في كتابه الموسوم بالتهافت بشئ ليس فيه مقنع . وذلك أنه قال قولا معناه هذا : وهو أنه زعم أن العلم والمعلوم من المضاف . وكما أنه قد يتغير أحد المضافين ولا يتغير المضاف الآخر في نفسه ، كذلك يشبه أن يعرض للأشياء في علم الله سبحانه ، أعنى أن تتغير في أنفسها ولا يتغير علمه سبحانه بها . ومثال ذلك في المضاف أنه قد تكون الأسطوانة الواحدة يمتلئ زيدا ، ثم تعود يسرته ، وزيد يعد لم يتغير في نفسه . »^(٣) غير أن فيلسوفنا لا يرتضى هذا الاستدلال ، ولا المثال الذى ضربه الغزالي ، فيقول^(٤) : « وليس بصادق فإن الإضافة قد تغيرت في نفسها ، وذلك أن الإضافة التى كانت يمتلئ قد عادت يسرة ، وإنما الذى لم يتغير

(٢) نفس المصدر ص ٢٧ ، ٢٨

(٤) نفس المصدر ص ٢٨

(١) نفس المصدر ص ٢٧

(٣) نفس المصدر ص ٢٨

هو موضوع الإضافة ، أعنى الحامل لها الذى هو زيد . وإذا كان ذلك كذلك ، وكان العلم هو نفس الإضافة ، فقد يجب أن يتغير عند تغير المعلوم ، كما تتغير إضافة الأسطوانة إلى زيد عند تغيرها ، وذلك إذا عادت يسرة بعد أن كانت يمنة .

ولما كان الحل الذى اهتدى إليه الغزالي لا يقنع ابن رشد ، فقد شرع هذا الأخير يقدم لنا حله الخاص . وسرى أن هذا الحل يقوم على أساس نظرية رشدية بمعنى الكلمة ، وهى نظرية « سببية العلم الإلهى » ، التى استخدمها حتى الآن فى حل جميع المشكلات السابقة . ولهذا النظرية ما يعادها ، وهى « أن علم الإنسان مسبب عن الأشياء . » ، فبفضل هاتين النظريتين يبين لنا الفيلسوف القرطبي أن العلم الإلهى يختلف عن علمنا الإنسانى فى أنه ليس خاضعاً لتغير الأشياء من الوجهة الزمانية . فلنستمع إذن إلى ما يقول : « والذى ينحل به هذا الشك عندنا ، هو أن يعرف أن الحال فى العلم القديم خلاف الحال فى العلم المحدث مع الموجود . وذلك أن وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا ؛ والعلم القديم هو علة وسبب للموجود . فلو كان إذا وجد الموجود ، بعد أن لم يوجد ، حدث فى العلم القديم علم زائد ، كما يحدث ذلك فى العلم المحدث — للزم أن يكون العلم القديم معلولاً للوجود لا علة له . فإذا واجب أن لا يحدث هنالك تغير ، كما يحدث فى العلم المحدث . » (١)

ولما انتهى ابن رشد من عرض هذا الحل البارع ، الذى سيزعم « الأكوفى » ، فيما بعد أنه من ابتكاره ، أخذ يبين لنا أن السبب فى كل الغموض ، الذى أحاط بهذه المسألة ، يرجع إلى أن الذين عالجوها لم يستطيعوا التفرقة ، كما ينبغي ، بين عالم الأمر أو عالم الغيب ، وبين عالم الخلق

أو عالم الشهادة . وهو صريح في بيان هذا السبب عندما يقرر : « وإنما أتى هذا الغلط من قياس العلم القديم على العلم المحدث ، وهو قياس الغائب على الشاهد . وقد عرف فساد هذا القياس . وكما أنه لا يحدث في الفاعل تغير عند وجود مفعوله ، أعني تغيراً لم يكن قبل ذلك ، كذلك لا يحدث في العلم القديم سبحانه تغيراً عند حدوث معلومه عنه . فإذا قد انحل الشك . » (١)

فإذا ارتفعت هذه الشبهة تبين لنا أن العلم الإلهي يشمل جميع المخلوقات وأنه قديم ولا يخضع للتغيرات الزمنية التي تطرأ على موضوعاته . وإذن لا يفضى هذا الحل إلى تلك الفكرة . السقيمة التي نقول : إذا كان الله يعلم الأشياء الحادثة ، فإن علمه سيكون زمنياً كهذه الأشياء نفسها . « ولم يلزمنا أنه إذا لم يحدث هنالك تغير ، أعني في العلم القديم ، فليس يعلم الموجود في حين حدوثه على ما هو عليه . وإنما لزم أن لا يعلمه بعلم محدث وإنما بعلم قديم ؛ لأن حدوث التغير في العلم عند تغير الموجود إنما هو شرط في العلم المعلول عن الوجود ، وهو العلم المحدث [أى علم الإنسان] ، » (٢) ثم ينتهى بنا فيلسوف قرطبة إلى هذا الرأي ذى الأهمية الحاسمة في نظريته عن المعرفة الإلهية : « فإذا علم القديم إنما يتعلق بالموجود على صفة غير الصفة التي يتعلق بها المحدث ، لا أنه غير متعلق أصلاً ، كما حكى عن الفلاسفة أنهم يقولون ، لموضع هذا الشك ، أنه سبحانه لا يعلم الجزئيات ، وليس الأمر كما توهم عليهم ، بل يرون أنه لا يعلم الجزئيات بالعلم المحدث الذى من شرطه الحدوث بحدوثها ، إذ كان علته لها لا معلولاً عنها ، كالحال في العلم المحدث . وهذا هو غاية التنزيه الذى يجب أن يعترف به . » (٣) وهكذا نجد ، في هذه النتيجة الأخيرة ، يستهجن مسلك هؤلاء الذين يشوهون

(١) نفس المصدر ص ٢٨ ، ٢٩

(٢) نفس المصدر ص ٢٩

(٣) نفس المصدر ص ٢٩

تفكير الفلاسفة لمجزم عن فهمه . ونستطيع بدورنا أن نستعجن مسلك هؤلاء الذين حرفوا آراء ابن رشد وأساءوا فهمه عن سوء قصد .

إن هذا الفيلسوف الأصيل يعتقد أن تلك هي الطريقة التي تقودنا إلى بيان أن علم الله مجرد من كل ضروب النقص التي يمكن أن نجدها في علم الإنسان . غير أن نظريته هذه التي تتفق مع روح الدين ، والتي أفاد منها فلاسفة الغرب في العصور الوسطى ، لم تدفع عن ابن رشد شيئاً من ألوان السباب والقذف التي وجهها إليه هؤلاء الفلاسفة الأدهياء أو مؤرخو فلسفتهم .

ولن نسلك مسلك هؤلاء ؛ لأننا نرى أن أعظم حجة تقدمها للدفاع عن هذا الفيلسوف ، الذي يكاد يكون شهيد التعصب ، هي أن نبين فسكرته الكبرى التي تتلخص في أن مقولة الزمن لا يمكن أن تنطبق على العلم الإلهي . هذا إلى أن ابن رشد نفسه يؤكد أن هذه القضية أمر قام عليه الدليل القاطع ، بمعنى أنها تقوم على أساس النظرية الأخرى القائلة بأن « علم الله سبب في وجود الأشياء » ، وسنرى أن « الأكويني » استطاع استغلال هذه النظرية في ردوده المفحمة على أتباع ابن رشد المزعومين .

وفي جملة القول ، يتضح لنا من تحليل هذه الرسالة التي وجهها ابن رشد إلى أحد أصدقائه ، أن تفكير هذا الفيلسوف يخضع دائماً لمبدأ هام يشغله دائماً ، وهو تأكيد وحدة العلم الإلهي وعدم تغيره . ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن العلم الإلهي للأشياء الحادثة ، إذا كان لا يخضع لفكرة الزمن ، فن الواجب أن يكون علماً واحداً لا تغير فيه ألبتة .

* * *

وقد أدرك موسى بن ميمون هذه الصلة الوثيقة بين هذين المبدأين ، أي بين وحدة العلم الإلهي ، وعدم تغيره بتغير الأشياء التي تخضع للزمن .

لذا نجدده يقول في كتابه دلالة الحائرين : لقد اختلفت آراء الفلاسفة . فقد قال بعضهم إن الله يعلم الأنواع وحدها لا الأفراد ، بينما يرى آخرون أنه لا يعلم شيئاً مطلقاً فيما عدا ذاته ، بحيث يقال تبعاً لهذا الرأي الأخير إنه لا توجد فيه كثرة من المعلومات . وأخيراً يوجد فلاسفة اعتقدوا ، مثلنا^(١) أن الله يعلم جميع الأشياء ، وأنه لا يخفى عليه غافية ... وإنا نعتقد ، نحن المؤمنين ، أن الله يعلم الأشياء قبل وجودها . ونقول إن جميع الأشياء التي تحدث كان الله عالماً بها قبل أن تحدث ، وأنه كان يعلمها منذ القدم . ولذا فإنه لا يطرأ عليه أى علم حادث .^(٢)

فالقول بأن الله يعلم الأشياء بعلم قديم ، في نظر كل من ابن رشد وابن ميمون ، معناه أنهما يريدان تأكيد وحدة العلم الإلهي ، ومعناه أيضاً أنهما يعتمدان هنا على المبدأ القائل بأن العلم هو عين الذات الإلهية . فعلم الله القديم للأشياء لا يدل ، لدى كل منهما ، على شئ آخر سوى أن هذا العلم لا يخضع للمعايير الزمنية . فالله ، من حيث الذات والعلم ، أسمى من فكرة الزمن . ولما كان الله هو الموجود على وجه الإطلاق فإنه لا تنطبق عليه العلاقات التي تنطبق على الكون المخلوق له . فالتقدم والتأخر من الوجهة الزمنية لا يصدقان إلا بالنسبة إلى العلم الإنساني الذي يخضع لتلك العلاقات السكونية^(٣) . فالله يرى الماضي والحاضر والمستقبل دفعة واحدة فكأنما جمع الزمان في لحظة واحدة إذا أُجيز لنا هذا التعبير ؛ وذلك لأن الزمن لا يوجد وجوداً حقيقياً إلا بالنسبة إلى الأشياء الحادثة . أما بالنسبة إلى الله فلا مجال للحديث عن فكرة الزمن .

(١) كان ينبغي أن يقول : نعتقد مثلهم .

(٢) دلالة الحائرين - ترجمة « مونك » المجلد الثالث ص ١١٣ ، ١١٤ ، ١٥٧ .

(٣) أفطارنس « سرتيلانج » ص ٢٣٦ ، لرى كيف يقتبس « الأكويبي » آراءه من

فلسفة ابن رشد .

ب - موقف توماس الأكويني :

فلنفحص الآن وجهة نظر « توماس الأكويني » ، انرى إذا ما كانت تتفق أو لا تتفق مع وجهة نظر فيلسوفنا . ونلاحظ أولاً أن هذا المفكر المسيحي يحاكي ابن رشد في البدء بتحديد المشكلة التي يريد حلها . ذلك أن هؤلاء الذين يقولون إن علم الله للأشياء الحادثة خاضع لفكرة الزمن يسلكون المسلك الآتي :

« يبدو أن العلم الإلهي متغير . وحقيقة يقال إن العلم يتناسب مع الشيء المعلوم . لكن ما يتضمن علاقة بالحدوث لا ينسب إلى الله إلا في الزمن ، ويتغير بتغير المخلوقات . وإذن يترتب على ذلك أن العلم الإلهي نفسه يخضع لتغيرات المخلوقات . » (١)

ومن المؤكد أيضاً أن يقول المعترضون إن علم الله لو كان قديماً لبدت الأشياء حينئذ مخلوقة منذ القدم . (٢) وهنا يشرع « الأكويني » في استخدام نفس الردود التي سبق أن رأيناها لدى ابن رشد ، لأنه سيقول : « إن علم الله هو عين ذاته . ولما كانت ذاته لا تتغير مطلقاً . . . فن الضروري أن يكون عليه ثابتاً على الدوام . » (٣)

لكن هذا الرد يتطلب مزيداً من الإيضاح . وهنا يأخذ « الأكويني » في استخدام فكرة مخالفة علم الله لعلم الحوادث ؛ لأنه سبب في وجود الأشياء ؛ في حين أن علم الإنسان مسبب عنها : فكل شيء يتحقق في الزمن لا يمكننا معرفته إلا تبعاً لقانون الزمن ، أى إلا تبعاً لفكرة التتابع . غير أن هذا الشيء المعلوم لله منذ الأبد ، وذلك شيء خارج عن نطاق

Sum Theol. I. q. 14 art. 15.

(١)

Ibid. I. q. 14. art. 8, 2^o difficulté.

(٢)

Ibid. I. q. 14. art. 15: ad Resp .

(٣)

الزمن^(١). فالله يعلم منذ القدم كل ما يوجد ، أو يمكن أن يوجد في زمن ما ، ومتى أضيف أن شيئاً ما يوجد في لحظة معينة فن الواجب أن نضيف أن الله يعلمه منذ الأزل .^(٢) وهذه الطريقة سوف يحل «الأكويني» ، مشكلة العلم الإلهي للأشياء المستقبلية الممكنة . فعلى هذا النحو ، يعلم الله الأشياء المستقبلية الممكنة ، على غرار علمه للأشياء الحاضرة ، أى من حيث أسبابها ، ومن حيث هي في ذاتها ؛ وذلك لأننا قررنا أن الله يوجد خارج الزمن.^(٣) فعلم الله ، الذى هو عين الذات ، لا يقاس بالأشياء الحادثة في الزمن ؛ بل هو مقياس لها ، وإذن فعليه صنو الأبدية . والأبدية توجد بأسرها دفعة واحدة ، وتشمل جميع لحظات الزمن في حاضر ثابت لا يتغير .

وسنعود إلى مسألة الأشياء المستقبلية الممكنة . لكننا نستطيع الآن أن نستخلص تلك الفكرة ، وهى أن مقولة الزمن لا تنطبق إلا على العلم الذى يعد فرعاً عن الوجود ؛ في حين أن العلم ، الذى يعد مبدأً وقياساً للوجود ، لا يمكن أن توجد بينه وبين مختلف مظاهر هذا الوجود أية علاقة زمنية . فكل من «الأكويني» وابن رشد يرى أن التساؤل عن قدم العلم الإلهي أو حدوثه معناه أننا نتخيل هذا العلم على نحو ما نتخيل العلم الإنساني ، ومعناه أيضاً أننا نقارن بين ما هو مطلق وبين ما هو نسبي . وإن وضع السؤال بهذه الطريقة ينحصر في صرف النظر عن تلك النظرية التى سبق تأكيدها والبرهنة عليها ، أى نظرية «سببية العلم الإلهي» ، في وجود الأشياء وفي ترتيب علم الإنسان على هذه الأشياء نفسها .

أما بالنسبة إلى الله فليس هناك أى معنى للزمن ، لأن الزمن يترتب

Ibid. l. q. 14. art. 13 ad 3 um.

(١)

Ibid: l. q. art. 15. art 2 um .

(٢)

Gilson. Le Thomisme. 4^e éd P. 162.

(٣)

على تتابع الظواهر الطبيعية^(١) ، إذ الزمن مقياس للحركة كما يقول أرسطو . فالوجود الاسمي فوق مقولة للزمن . والعقل الإلهي هو عين ذاته ، وهو مقياس الأبدية . وعلى الرغم من أن هذه الأبدية مجردة عن أى نوع من التتابع فإنها تنطوى على الزمن بأمره . فالنظرة الإلهية التى تجمع الأبدية فى لحظة واحدة حاضرة ، تنصب على الزمن ، وكل ما فى الزمن ينكشف لها ، كما لو كان شيئاً حاضراً .^(٢)

أما الاعتراض الذى يمكن أن يوجه ، فى هذه النقطة إلى ابن رشد أو «الأكويينى» ، على حد سواء ، فليس هناك ما يبرره ألبتة . ويمكن توجيه هذا الاعتراض فى تلك العبارات التى نستعيرها من «رينوفيه» [Renouvier] : «إن الزعم بأن الظواهر المستقبلية يمكن أن تبدو فى هيئة الظواهر الحاضرة بالنسبة إلى نوع من الحدس [Intuition] الكامل معناه أن الزمن ليس حقيقياً ، وأن تتابع الظواهر ما هو إلا سراب خاص بضروب الحساسية الوهمية . ، ولهذا الاعتراض كل قوته ، لو أن «رينوفيه» يلتزم توجيهه إلى العلم الإنسانى الذى لا يمكن مطلقاً أن يكون حدساً كاملاً بالنسبة إلى الأشياء المعلومة التى توجد خارج النفس الإنسانية . لكن إذا نحن انتقلنا بهذا الاعتراض إلى مجال العلم الإلهي ، الذى لا يخضع للنظام الطبيعى والزمنى للأشياء الخارجية . بل يعد ، على عكس ذلك ، مبدأ يترتب عليه نظام الأشياء من الوجهة الزمنية والطبيعية ، فإن هذا الاعتراض لا ينصب على شئ .»

لقد اتفق كل من ابن رشد ، وابن ميمون ، و«توماس الأكويينى» ، على القول بأن الزمن تابع للوجود الاسمي ، وهو الله . وهذا هو السبب فى أن

Sertillanges, La Philosophie de St. Thomas d'Aquin. T.I. (١)
PP. 211-213.

Sum. Theol. I. q. 14. art 9. (٢)

Renouvier, Histoire et solution de problèmes métaphisiques (٣)

المستقبل والحاضر والماضي لا يتميز بعضها عن بعض لهذا السبب اليسير ، وهو أنها لا تكون ، بالنسبة إلى الله ، إلا شيئاً واحداً بعينه . وقد نبيح لأنفسنا أن نورد هذا النص الذي كتبه الأب «سرتيلاج» عن رأى «توماس الأكويني» ، فى هذه المناسبة : « إن القديس توماس يقول : إن مثل ذلك بالنسبة إلى الله ، كمثل من يوجد فى أعلى برج من البروج ويرى موكباً يمر أمامه . فبالنسبة إلى هذا الملاحظ لا نجد أى تأثير للترتيب المكانى من حيث التقدم والتأخر ، ذلك الترتيب الذى يجعل هؤلاء القوم السائرين فى الموكب يرون من هو أمامهم ، ولا يرون الآخرين . ذلك أن هذا الملاحظ يرى كل شىء بنظرة واحدة . ولا يمكن القول ، بسبب ذلك ، أن هذه النظرة تقضى على هذا النظام . وتلك هى الحال بالنسبة إلينا معشر السائرين فى موكب الزمن . فإننا نرى أنه مقياس لعلنا ، وأن القضايا التى تعبر عن هذا العلم يجب أن تكون خاضعة لما يتطلبه الزمن ، وأن تكون مرتبطة فى وجودها بالزمن ، وهذا هو مصدر اختلاف تصريف الأفعال [إلى ماض وحاضر ومستقبل] . أما الله فإنه يرى الزمن بنظرة واحدة ، وهو يعبر عنه بأفعاله الخاصة ، دون أية قسمة زمنية^(١) ، ودون قسمة شكلية ، ودون تعدد ، ودون أى شىء مما يعبر فى اللغة الإنسانية عن تجزئة الوجود . . . فعندما نقول ، تبعاً لنظرية «الأكويني» ، [ونضيف نحن تبعاً لنظرية ابن رشد] إن الزمن ليس شيئاً حقيقياً ، فإن «الأكويني» ، [وابن رشد أيضاً] سيجيب بأنه حقيقى ، ويمكن باعتبار أنه مقياس للحادث ، لا من حيث أنه مقياس لمن هو مخالف للحوادث أو لعله . فبالنسبة إلى هذا الأخير يعد الزمن شرطاً

(١) هذه الفكرة موجودة لصا هند ابن رشد آنظر تهافت التهافت ط بيروت ص ٢٢٢ ، (3 - 222 p 80 II) : « والأليق بالموجود الذى لا يدخل رجوده فى الزمان ، ولا يحصره الزمان ، أن تكون أفعاله كذلك ، لأنه لا فرق بين وجود الموجود وأفعاله . »

للشيء ، لا شرطاً للنظرة . فالحاضر والماضى والمستقبل بالنسبة إلى النظرة الإلهية إنما هي نعوت لا تسمو في قيمتها عن هذه الصفات الأخرى من مثل أبيض وأزرق وأحمر . (١)

فمعنى هذا السكال المطلق للعلم الإلهي الذي يتحدث عنه كل من « توماس الأكويني » ، والآب « سرتيلاج » ، هذا الحديث البارع هو أن ذلك العلم هو السبب الفعال في وجود الأشياء . والعلم الذي يوجد الأشياء ينبغي أن يكون غير خاضع لمقولة الزمن التي تخضع لها الموجودات .

* * *

ففي جملة الأمر ، نجد أن تلك النظرية الشهيرة هي الأساس الذي يعتمد عليه « الأكويني » ، لحل الشبهة التي يمكن أن يثيرها العلم القديم للأشياء الحادثة . فتنى سلمنا بأن علم الله سبب في وجود الأشياء فن العيث أن تساؤل عما إذا كان الله يعلم هذه الأشياء بعلم قديم أو بعلم حادث : إن الجواب عن هذا السؤال ، الذي أسىء وضعه ، ينحصر في القول بأن علم الله ليس زمنياً . وهذا هو ما قاله ابن رشد أولاً ، ثم تبعه فيه كل من موسى بن ميمون ، و « توماس الأكويني » .

وبقي أن نذكر التفاصيل الخاصة بالأشياء التي يشملها هذا العلم ، نبرهن على أن فكرة « الأكويني » ، عن هذه التفاصيل هي فكرة الفيلسوف القرطبي بعينها . ولذا فسنتكلم في الفصل التالي عن العلم الإلهي فيما يتعلق بالممكنات المستقبلية ، والشر ، واللانهاى وهم جرا .

الفصل السادس

موضوعات العلم الإلهي

١ — علم الله للممكنات المستقبلية

يَبِينُنا ، منذ قليل ، أن علم الله ليس زمنيا . فإذا نحن تساءلنا ، بعد ذلك ، عما إذا كان الله يعلم الممكنات المستقبلية فعنى هذا أننا نعود القهقري ، لتسأل إذا ما كان هذا العلم يخضع للتغيرات الزمنية التي تخضع لها الأشياء التي يعلمها . ذلك لأن القول بأن علم الله يقاس بمقياس الزمن هو الاعتراف بأن الله سبحانه يقاس بالزمن أيضا ، وأنه ليس مجردا من التغير .

٢ — ومهزة نظرا بمرئى

علا لاريب فيه أن الله يعلم تلك الأشياء التي نطلق عليها اسم الممكنات المستقبلية . لكنها ليست مستقبلية بالنسبة إليه ؛ بل هي حاضرة في علمه . وتلك فكرة تقنع كل إنسان يدرك أن علم الله مخالف تماما لعلم الإنسان . أما الذى لا يفرق بين عالم الغيب ، أى العالم الإلهي ، وبين عالم الشهادة ، أى عالم الإنسان ، فإنه ينساق إلى الوقوع فى أخطاء شنيعة ؛ وإلى التخبط فى الشبهات . وذلك أن علم الإنسان لا يمكن أن ينصب على المستقبل ، لهذا السبب الواضح ، وهو أن الممكن فى المستقبل لا يمكن أن يكون ، بحال ما ، موضوعا لعلم يقينى أكيد . وهكذا نجد أن من يريد وصف العلم الإلهي ، بناء على علم الانسان ، يقع فى شرك نصبه هو بنفسه . وعندئذ يتساءل ، بسذاجة بالغة ، إذا كان الله يعلم الممكنات المستقبلية .

وإذا وجه أحدهم مثل هذا السؤال وجب الرد عليه بأن الله يعلم هذه
الممكنات المستقبلية ، ولكن على نحو نعجز نحن عن إدراكه . فإن علم الله
لما كان سبباً في وجود كل شيء فمن الواجب أن يشمل هذه الأشياء
المستقبلية . فالإمكان لا وجود له إلا بالنسبة إلى وجهة نظرنا الإنسانية ،
وهو لا ينطبق على العلم الإلهي . فالله يعلم الأسباب ، كما يعلم نتائجها بعلم
أبدى ، أى بعلم غير زمني . وهذا العلم خاص به وحده . وقد قال الفيلسوف
القرطبي في هذا الصدد : « وعلم الله تعالى بهذه الأسباب ، وبما يلزم عنها ،
هو العلة في وجود هذه الأسباب . ولذلك كانت هذه الأسباب لا يحيط
بمعرفة إلا الله وحده . ولذلك كان هو العالم بالغيب وحده على الحقيقة ،
كما قال تعالى « قل لا يعلم من في السموات والأرض الغيب إلا الله ، وإنما
كانت معرفة الأسباب هي العلم بالغيب لأن الغيب هو معرفة وجود
الوجود في المستقبل أو لا وجوده . »^(١)

فإذا كان علمه للأسباب معناه أنه يعلم المستقبل فالسبب فيه أن معرفة
المستقبل تنحصر في معرفة ما سيوجد أو لا يوجد ، ولما كان نظام الأسباب
وتسلسلها هو الذي يحدد وجود أحد الأشياء أو عدم وجوده ، في لحظة
معينة ، فمن الواجب أن تكون معرفة أسباب شيء ما منصبة على وجوده
أو عدم وجوده . فمعرفة الأسباب معرفة مطلقة معناها معرفة جميع لحظات
الزمن ، أى تلك التي توجد ، وتلك التي لا توجد . فسيحان الذي يعلم الخلق
بأسره ، أسباباً ونتائج . وهذا العلم هو مفتاح جميع الأسرار التي يشير إليها
تعالى في قوله : « وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما في البر
والبحر ، وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض

(١) مناهج الأدلة ط . ميوغ ص ١٠٨ ، ط . الانجلو المصرية ص ٢٢٧

ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين . (١)

غير أن هذه الأمور المستقبلية ليست بممكنة أو احتمالية إلا بالنسبة إلينا كما قلنا ، ولك بسبب ما تنطوى عليه معرفتنا من نقص . وليس الأمر كذلك بالنسبة إلى الله . ومع ذلك فإننا لا ننسب إليه تعالى علما اضطراريا ومحددا ؛ بل ننسب إليه بالآولى علما حرا . فالعلم الإلهي الذي ، هو واحد مع إرادته وذاته ، ليس علما حرا بالمعنى الإنساني ، بل بمعنى أسمى من ذلك . يقصر الإنسان عن تصويره ، بسبب عقله الناقص المحدود بنظام الأشياء الخارجية . ذلك أن الله لا تصدر عنه أفعاله ، أو يعلم الأشياء ، بضرورة تشبهه الضرورة في الطبيعة ، أو بإرادة أو علم شبيهين يعلم الإنسان وإرادته . وإذا أراد أمرؤ أن يعرف حقيقة علم الله للأشياء المستقبلية فلا بد له من معرفة الذات الإلهية ، وذلك أمر مستحيل بالنسبة إليه ، حتى في حياته الأخرى . (٢)

ونقول بالاختصار إن التفرقة بين الواجب والممكن لا معنى لها إلا بالنسبة إلى العقل الأنساني ، كما أن التفرقة بين الماضي والحاضر والمستقبل تفرقة إنسانية محضة . أما بالنسبة إلى الله فإنه علمه مقياس للأبدية ، وكل شيء يقع تحت علمه ، كما لو كان حاضرا . وإذا اتفق لنا ، في بعض الأحيان ، أن نفرق في الحاضر بين الواجب والممكن ، فذلك لأننا نجمل بعض الأسباب . وهذا الجمل هو الذي يدعونا إلى وصف ما هو واجب بأنه ممكن . ففي الجملة ، يرى ابن رشد أن الله فوق كل إمكان ، بمعنى أنه يعلم الأمور المستقبلية على نحو أفضل مما نعلم به الأشياء الحاضرة .

(١) سورة الأنعام آية ٥٩ .

(٢) ومن قبل ، قال أبو حامد الغزالي : إنا إذا عجزنا عن معرفة حقيقة الذات الإلهية فواجب أن نجز عن معرفة صفاته . وفيما بعد ذهب ابن تيمية إلى هذا الرأي في رسالته التدمرية .

ب - وجهة نظر « توماس الأكويني » :

أما « توماس الأكويني » فينبع خطأ فيلسوفنا كمادته ؛ إذ يبدأ ، هو الآخر ، بالتمفرقة بين العلم الإنساني والعلم الإلهي . فالإنسان لا يستطيع أن يعلم الممكنات المستقبلية ؛ لأن عقله ناقص ، بمعنى أنه يتضمن تقسيم الزمن إلى ماضٍ وماضٍ ومستقبل ، ولأنه لا يستطيع معرفة جميع الأسباب . أما الله فإنه يعلم كل شيء يبدو لنا ممكناً ؛ لأنه يعلم جميع الأشياء في آن واحد ، وهذا هو ما يعرضه بقوله : « لكن الله يعلم جميع الأشياء الممكنة المستقبلية ، لا من حيث أن أسبابها تنطوي عليها فحسب ؛ بل هو يعلمها أيضاً من حيث أن كل شيء منها قد تحقق في ذاته في الحاضر . ومع أن الأشياء الممكنة تتحقق واحداً بعد آخر ، فإن الله لا يعلمها تدريجياً في ذاتها ، كما يمكن أن نفعله نحن . وإنما يعلمها في آن واحد ، وذلك لأنه عليه وفعله أيضاً إنما يقاسان بالابدئية ^(١) . لكن الأبدية ، وإن كانت تتحقق جملة ، فإنها تنطوي على الزمن كله وذلك على نحو أن كل ما يوجد في الزمن يوجد حاضراً ، منذ الأبد ، بالنسبة إلى الله . وليس ذلك فحسب من حيث أن الله يعلم معاني جميع الأشياء - كما يزعم ذلك بعضهم - ولكن لأن نظريته تنصب منذ الأبد على جميع الأشياء التي توجد في حقيقتها الحاضرة بالنسبة إلى هذه النظرة نفسها ^(٢) ،

فن هذا النص السابق يتبين لنا أن هناك تطابقاً تاماً بين وجهة نظر « الأكويني » ووجهة نظر ابن رشد . فكل منهما يقرر ، على نحو لا لبس فيه ، أن الله يعلم تلك الأشياء التي نسميها نحن بالممكنات المستقبلية ، وذلك

(١) انظر لس تهافت التهافت الذي أوردناه في ص ٢٣٦ هامش ١ .

(٢) انظر : Sum. Theol. I. q. 14. art. 13 ad. Resp .

وانظر أيضاً I. Cont-gent. cap. 67, De Verit. q. 2. art. 12 .

(١٦ - نظرية المعرفة)

لأن فكرة الزمن لا تنطبق إلا على العقل الإنساني . وسنرى ، فيما بعد ،
إذا ما كان «الأكويني» يحتفظ بوجهة النظر هذه عندما يجب عليه أن يفرق
في الذات الإلهية ، بين ما يسميه «علم الرؤية» ، و«علم مجرد الإدراك» ،^(١)
وعندما يتساءل ، فيقول : «أيعلم الله العدم ؟ نقول سوف نراه يستخدم ،
في هاتين المسألتين ، تفرقة ابن سينا بين الواجب والممكن ، مما يؤدي
ضرورة إلى وجود شيء من التردد أو التارجح في تفكيره .

أما إذا غابت هذه التفرقة عن خاطر هذا الفيلسوف المسيحي فإن
تفكيره يتحد تماماً ، ودون أي عسر ، بتفكير ابن رشد . ففي الواقع لما
كان علينا نتيجة للأشياء فإنه يتفق ، أحياناً ، أن الشيء الواجب في نفسه
يبدو لنا بمظهر الشيء الممكن ، لا بمظهر الشيء الضروري . لكن لما كان علم
الله سبباً في وجود الأشياء فليس ثمة شيء يحول دون أن يكون الممكن
في ذاته معلوماً عند الله بعلم ضروري .^(٢) وعندئذ لنا أن نتساءل ، فنقول :
كيف لا يؤدي السبب الضروري إلى ضرورة نتيجته ؟ غير أن الإجابة عن
هذا الاعتراض غاية في اليسر ، وذلك لأن سببية العلم الإلهي أسمى من أن
تدركها عقولنا . فالضرورة التي تترتب على هذه السببية مختلفة عن الضرورة
التي نراها في الطبيعة . وهذا يفسر لنا كيف لا يمكن قياس عالم الغيب على
عالم الشهادة . فالشيء الذي يبدو لنا ممكناً لا يصلح أن يكون موضوعاً
للعلم ؛ بل الشيء الضروري وحده هو موضوع العلم . أما ابن رشد فيرى
أن الممكن هو الشيء الذي نجعل أسبابه . وإذن نرى فيلسوفنا أكثر حذراً ،
وأحكم منطقاً ، من «الأكويني» ، وذلك لأنه حريص على ألا نخلط بين
هذا الشيء الممكن في المستقبل ، وبين ذلك الممكن الذي يتكلم عنه ابن سينا .

(١) نلاحظ هنا أثر ابن سينا ؛ ونلاحظ أن الأكويني لا يفتن إلى جمعه بين فكرتين

متضادتين

Cont. gent. Cap. 67.

(٢) انظر

فإن هذا الفيلسوف الآخر يرى أن الممكن هو كل شيء يتقبل الوجود من غيره .

أما الشيء الممكن حسب المبنى الأرسطوطاليسى (وهو الممكن في المستقبل) فلا يمكن أن يكون موضوعا للعلم الإنساني في نظر ابن رشد . لكن الله يعلمه لأنه يعلم جميع الأسباب وجميع نتائجها . ومن هذا نرى أن هذين الشارحين الفيلسوفين يتفقان مع أستاذهما الإغريق فيما يتعلق بالمعرفة الإنسانية ؛ لكنها يبتعدان عنه عندما يصرحان معا بأن الله هو السبب الفعال في الكون ، وفي كل ما ينطوى عليه هذا الكون ؛ وأنه يعلم جميع الموجودات علما لا يتطرق إليه الاحتمال ، ولا يخضع لمعايير الزمن . وإذن فليس ثمة ما يدعو إلى التفرقة في العلم الإلهي بين الممكن والواجب . فإن مجرد الرغبة في هذه التفرقة يؤدي إلى وصف العلم الإلهي بأوصاف العلم الإنساني ، مع أن أحدهما سبب للموجودات والآخر نتيجة لها .

ومع ذلك ، فإننا نرى أن أكبر مؤرخي فلسفة « الأكويني » ، في عصرنا هذا ، وهو « جليسون » ، يقرر^(١) أن ابن رشد يقول ، على غرار أرسطو ، إن الله ليس هو السبب الفعال أو الخالق للكون . وهكذا ينسب إلى فيلسوفنا نظرية لم يقل بها قط ؛ بل ينسب إليه نظرية تتناقض مع النصوص الرشدية الموثوق بها^(٢) . وحقيقة لم يقل أبو الوليد بن رشد قط إن الله يحمل الممكنات المستقبلية ، أو إنه ليست هناك عناية إلهية ؛ بل نرى ، على عكس ما يقرره « جليسون » ، أن هذا الفيلسوف ابتكر نظرية أصيلة سطا عليها « توماس الأكويني » ، فيما بعد ولا ريب في أنه يحق لجليسون أن ينسب هذه النظرية الأصيلة إلى الفيلسوف المسيحي الذي يؤرخ له لو أنه استطاع

Le Thomisme, 4^e édit., P. 163 .

(١)

(٢) وهي النصوص التي لم يستطع جليسون الاطلاع عليها لعدم معرفة اللغة العربية

أن يبرهن لنا ، حقيقة ، على أن « الدكتور الملائكى ، لم يطلع قط على الكتب الشخصية لابن رشد . وعندئذ سوف نبدى إعجابنا ، لا بأصالة الأكويني ، وابتكاره ؛ بل لهذا التطابق العجيب بين هذين المفكرين الكبيرين . ونقول إنه تطابق عجيب لأنه تطابق تام فى تحديد المشكلات . وفى حلها بنفس المبادئ ، وب نفس العبارات تقريباً .

غير أن هناك شيئاً آخر يدعونا إلى اعتقاد أن « توماس الأكويني ، كان يعلم فكرة ابن رشد فى هذه المسألة ، وهو أنه كان يعنى أكبر عناية ، على الرغم من محاذاته لفيلسوفنا ، بالاحتفاظ دائماً بما سبق أن أخذه عن ابن سينا ، أى بالتفرقة بين الواجب والممكن ، وهى تلك التفرقة التى رفضها فيلسوفنا ، ولم يرد استخدامها ، مهما كلفه الأمر ، لوصف العلم الإلهى للأشياء الممكنة فى المستقبل . ذلك أنه كان لا يرى فى هذه التفرقة دليلاً كافياً على إثبات حرية الإرادة الإلهية . فإن اختيار أحد الاحتمالين الممكنين إنما يتناسب مع العلم الإنسانى الناقص بطبيعته . أما الدليل الكافى على هذه الإرادة فهو الكمال الإلهى المطلق الذى لا يمكن بحال ما أن نقارن بينه وبين ما يوجد من كمال لدى الإنسان : وهكذا يتبين لنا أن تردد « الأكويني ، بين نظرية ابن رشد من جهة ، ونظرية ابن سينا من جهة . أخرى ، دليل قاطع على أنه كان يحاول تقليد أبى الوليد ، دون أن يستطيع التحرر تماماً من آراء ابن سينا . وسنذكر تفاصيل أكثر من ذلك عندما نعرض بالحديث إلى نظرية « الأكويني ، الخاصة بعلم الرؤية ، وعلم مجرد الإدراك .

٢ - هل يعلم الله مالا نهاية له ؟

١ - وجهة نظر ابنه سهر :

إن هؤلاء الذين يوجهون هذا السؤال هم هؤلاء الذين يقول عنهم ابن رشد بأنهم هم الذين لا يفرقون بين العلم الإلهي الشامل المباشر وبين العلم الإنساني المتعدد الذي ينتقل من موضوع إلى آخر . وإذن فإننا نحن أولاء أمام مشكلة مزعومة جديدة ، أي أمام مسألة أسوأ تحديدها ، أما الشبهة التي قادت هؤلاء الفلاسفة إلى إثارة هذا السؤال فهي الآتية : إن العقل الانساني لا يستطيع أن يدرك اللامتناهي بالفعل [L'infini en acte] وعندئذ تسأل هؤلاء : إذا كان الله يعلم هذا « اللامتناهي » . وليس هناك ريب لدينا في طبيعة الجواب الذي يحدده الفيلسوف القرطبي لهذا السؤال ، وهو أن المتناهي واللامتناهي معنيان إنسانيان ، وأن التفرقة بين ما هو متناه وما هو غير متناه لا تنطبق على العلم الإلهي . وهذا هو ما يعبر عنه بقوله : « وإنما امتنع عندنا إدراك ما لا نهاية له بالفعل لأن المعلومات عندنا منفصلة بعضها عن بعض . فأما إن وجد هنا علم تتحد فيه المعلومات ، فالمتناهية وغير المتناهية في حقه سواء . » (١)

ويؤكد لنا ابن رشد أن المتكلمين لم يفرقوا هنا بين عالم الغيب وعالم الشهادة ، وأنهم وصفوا العلم الإلهي على أساس ما يعرفونه من العلم الإنساني . ولذا فإنهم يعترفون بأن العلم الأول ينصب على ما لا نهاية له من الموضوعات . ثم يقررون في الوقت نفسه أن هذا العلم لا يوصف بالتعدد ، ويرى فيلسوف قرطبة أن هذا الرأي تعبير عن نوع من الاعتقاد أولى من

(١) تهافت التهافت . ط . بيرمات من ٣٤٥ . (v. 69, P345.)

أن يكون حقيقة قام عليها البرهان : « ففى مقاومة بحسب اعتقاد قول القائل ، لا مقاومة بحسب الأمر فى نفسه . وهى معاندة لا انفكك لخصومهم عنها ، إلا بأن يضيفوا أن علم البارى تعالى ليس يشبه فى هذا المعنى علم المخلوق . فإنه لا أجمل من يعتقد أن علم الله تعالى لا يخالف علم المخلوق إلا من باب الحكمة فقط ، أعنى أنه أكثر علوما فقط . وهذه كلها أقاويل ... » (١)

وهكذا ينتهى فيلسوفنا إلى هذه النتيجة ، وهى أن أدلة المتكلمين لا ترتفع إلى مستوى الأدلة البرهانية ؛ بل ليست أدلتهم فى نظره إلا أدلية جدلية . وإذن ينبغى لنا أن نقرر ، تبعا لهذا الفيلسوف ، أن الله يعلم ما لا نهاية له من الأشياء ، غير أن هذا العلم ليس خاضعا لمقاييس العدد ، وليس تدريجيا أو انتقاليا [Discursif] . ومعنى ذلك أن ما يبدو لنا فى مظهر اللامتناهى يعلمه الله كما لو كان متناهيا ، وذلك أن العلم الإلهى يشمل جميع الموجودات ، وليس شبيها فى شىء بالعلم الذى ينتقل من موضوع إلى آخر .

ب - وجه نظر « توماس الأكوينى » :

أما جواب « توماس الأكوينى » عن هذه المشكلة نفسها فإنه يكشف لنا عن الصلة الوثيقة بين تفكيره وتفكير ابن رشد . ذلك أنه يقول ، هو الآخر (٢) : « إن فكرة اللامتناهى ترتبط بفكرتنا عن السكم . ومعنى السكم يتضمن وجود نظام أو ترتيب من الأفراد المحدودة . إذن فمعرفة اللامتناهى ، تبعا لذلك ، تنحصر فى معرفة جزء بعد آخر . وعلى هذا النحو لا يقع اللامتناهى بأسره فى مجال العلم ؛ وذلك لأنه ، أيا كان عدد

(١) قس المصدر . ص ٣٥٢ [vl, 82-83. P. 352] .

Sum. Theol. I. q. 14 art. 12. ad un .

(٢)

الأجزاء التي يمكن معرفتها ، فإنه يبقى ، بعد ذلك ، عدد لا حصر له من الأجزاء التي لا تقع في متناول إدراكنا .

فعل هذا النحو ، يسير ، الأكويني ، على هدى من أرسطو وابن رشد في تفسير كيف يستحيل على العقل الإنساني أن يدرك اللامتناهي بالفعل . . وترجع هذه الاستحالة إلى الفجوات التي تفصل أحد الأجزاء عن جزء آخر ، أي إلى طبيعة الأعداد أو الكم المنفصل . ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن الإنسان يعجز عن إدراك اللامتناهي بالفعل لأن عليه للأشياء ينتقل بطبيعته من شيء إلى آخر . ولما كان ابن رشد قد ارتضى التفرقة بين العقل الإلهي والعقل الإنساني لكي نجد حلا مقبولا لهذه المشكلة ، فإن الأكويني ، يتبعه كعادته ، فيقول^(١) : « إن الله لا يعلم اللامتناهي على هذا النحو ، أو لا يعلم الأشياء غير المنتهية في العدد ، أي جزءا ، بعد جزء ، إذا صبح هذا القول ، فإنا قلنا إن الله يعلم جميع الأشياء في آن واحد ، ودون تتابع . وإذن فليس ثمة شيء يتعارض مع علمه لما لا نهاية له من الأشياء . »

ولما كان ، الأكويني ، أميناً كل الأمانة في اقتباس آراء ابن رشد فإنه لا يلبث أن يضيف قائلا^(٢) : « وهكذا فإن ما هو غير متناه في ذاته يمكن أن يقال عنه إنه غير متناه بالنسبة إلى علم الله ، بمعنى أنه يندرج تحت هذا العلم ، لا بمعنى أنه سيكون مجالا يختاره هذا العلم . »

وإنا لنتعرف ، في هذا النص ، على فكرة رشدية بمعنى الكلمة ، وهي فكرة مخالفة العلم الإلهي الكامل لعلم الإنسان الناقص . وبهذا المعنى

(١) نفس المصدر السابق السؤال الرابع عشر - البند الثاني عشر . [2- art 14. q.

adl' un] :

(٢) نفس المصدر [Ibid. ad 2 um] « Et sic, quod in se infinitum :

non est dici infinitum scientiae Dei tamquam comprehensum non tamen tamquam pertransibile » .

يكون العلم الإلهي ، الذي لا يخضع لفكرة العدد ، مقياساً لجميع الأشياء . فאלله يعلم الأشياء التي تبدو لنا غير متناهية علماً حاضراً أى بالفعل [en acte] ؛ وذلك لأن علمه سبب في وجود الأشياء .

حقاً إن « توماس الأكويني » لا ينسى أن يقحم تفرقه بين الواجب والممكن في العلم الإلهي ؛ غير أنه ينتهي هنا إلى نفس النتيجة التي قررها فيلسوف قرطبة قبله . لكن هذه التفرقة تقترب به من ابن سينا وعلماء الكلام لدى المسلمين الذين يرون أن الله يشبه الإنسان في أنه يختار أحد الضدين .^(١) وقد ظن المتكلمون أنهم يقررون حرية اختيار الإرادة الإلهية بفضل هذه التفرقة . أما ابن رشد ، الذي يقول بأنه لا سبيل إلى المقارنة بين الحرية الإنسانية الاحتمالية وبين حرية الإرادة الإلهية المطلقة ، يقول متهكماً في كتابه « مناهج الأدلة » : « وبالجملة ، فلما كان نظر هؤلاء القدم مأخوذاً من بادي الرأي ، وهو الظنون التي تخطر للإنسان من أول نظرة ، وكان يظهر من بادي الرأي أن اسم الإرادة إنما يطلق على من يقدر أن يفعل الشر وضده ، رأوا أنهم إن لم يضعوا الموجودات كلها جائزة لم يقدرُوا أن يقولوا بوجود فاعل مريد . فقالوا إن الموجودات كلها جائزة ، ليثبتوا من ذلك أن المبدىء الفاعل مريد ؛ كأنهم لم يروا الترتيب الذي في الأمور الصناعية ضرورياً ، وهو مع ذلك صادر عن فاعل مريد ، وهو الصانع ؛ وهؤلاء القوم غفلوا عما يدخل عليهم من هذا القول من نفي الحكمة عن الصانع ، أو دخول السبب الاتفاقي في الموجودات ... »

(١) لقد ظن « الأكويني » أنه يؤكد حرية الاختيار بالنسبة إلى الله . فهو يشبه الأشعرية الذين يقولون إن العالم الحالي ليس أفضل عالم ممكن . انظر كتاب « جلسون » الذي سبقت الإشارة إليه ، الطبعة الرابعة ص ١٨٤ . انظر أيضاً ترجمتنا لمناهج الأدلة في هقائد الله ، الفصل الخامس المسألة الأولى ، ومقدمتنا لتحقيق هذا الكتاب . الأنجلو المصرية ص ١٥ ، ١٦ .

ولو علموا ، كما قلنا ، أنه يجب ، من جهة النظام الوجود في أفعال الطبيعة ، أن تكون موجودة عن صانع عالم لما احتاجوا أن ينكروا أفعال الطبيعة (١)

وإذن فن التناقض في رأى ابن رشد ، أن نرضى نظرية ابن سينا في التفرقة بين الواجب والممكن ، وأن نقول ، في الوقت نفسه ، إن علم الله مخالف لعلم الإنسان ، لأنه سبب في وجود الأشياء . ولذا فإن «توماس الأكوينى» ، لما حاول التوفيق بين هاتين النظريتين فقد انتهى إلى الوقوع في التناقض ؛ وذلك لأنه — على الرغم من تمسكه بسببية العلم الإلهى — يفرق بين ما يطلق عليه اسم علم الرؤية ، واسم «علم مجرد الإدراك» . والعلم الأول ، كما سنرى ، هو العلم الخاص بالأشياء الواجبة أو الضرورية ، والثانى خاص بالأشياء الممكنة . ومن المؤكد أن «الأكوينى» يفرق عن ابن رشد في هذه النقطة . وهذا هو السبب في أننا نراه يقرر أن الله يعلم ما لا نهاية له من الأشياء ؛ وأن الأشياء الممكنة تندرج في هذه الموضوعات التى لا نهاية لها . وهو يريد بهذه الممكنات تلك الأشياء التى لم توجد مطلقاً ، ولا توجد في الوقت الحاضر ، ولن توجد أبداً .

وإذا نحن فحسنا المادة الثانية عشرة من السؤال الرابع عشر من الخلاصة اللاهوتية [q. 14.art /2] أمكن القول ، على نحو ما ، أننا نوجد حيال نظريتين مختلفتين ، أو متناقضتين ، على حد ما يذهب إليه للفيلسوف القرطبي . ذلك أن «توماس الأكوينى» يحدد المشكلة أو الشبهة بنفس الطريقة . أما في الجواب [Respondeo] فإنه يتحدث عن «علم الرؤية» ، و«علم مجرد الإدراك» . وهنا نجده يحاول التوفيق بين هذه النظرية وبين تلك النظرية القائلة بأن علم الله

(١) مناهج الأدلة . ط . الأنجلوا المصرية ص ٢٠٤ .

مخالف لعلم الإنسان . أما عن الحلول التي يقترحها للصعوبات التي تثيرها هذه الاعتراضات فنلاحظ هنا اتحاداً تاماً بين وجهة نظر هذين الفيلسوفين ، كما سبق أن بيناه أكثر من مرة . ولذا لا نجد « توماس الأكويني » يشير أدنى إشارة ، في هذه الحلول ، إلى التفرقة بين الواجب والممكن . وتلك نقطة يحتفظ فيها بشيء من الاستقلال ، مع قبوله لوجهة نظر الفيلسوف القرطبي . وسنعود إلى هذا الموضوع بالتفصيل عند كلامنا عن « علم الرؤية » ود علم مجرد الإدراك ، في فلسفة « الأكويني » .

٣ — هل يعلم الله الشر ؟

١ — وجهة نظر ابنه روبرت :

يذهب ابن رشد إلى أن التساؤل عما إذا كان الله يعلم الشر يرتبط ارتباطاً وثيقاً بهذا السؤال الآخر وهو : هل يخلق الله الشر ؟ .

فإذا كان الله يخلق الشر فن الواجب أن يعلمه . وفي رأى فيلسوفنا أن الله يخلق الشر ، ولكن بمعنى مخالف للمعنى الإنساني^(١) ، أى أن الله يخلق هذا الشر على أنه خير لا شر . وبهذا المعنى الخاص لا ينطوى العقل الإلهي على فكرة الشر . تخلق الشر نوع من العدل الإلهي . وذلك لأن فكرة الشر بالنسبة إليه تعالى ليست هي فكرتنا عنه . وقد تساؤل ابن رشد في كتاب « مناهج الأدلة » ، إذا كان من الشر حقاً أن يخلق الله قوماً كتب لهم ، بحسب طبيعتهم ، أن يرتكبوا الآثام وأن يضلوا ؟ وهذا السؤال معادل لسؤال آخر وهو : « فما الحاجة إلى خلق صنف من المخلوقات

(١) انظر دراسة مفصلة لهذا الموضوع في مقدمتنا لتتبع مناهج الأدلة في عقائد الملة ..
الانجيلو المصرية ص ٥٧ - ٧٣ ، و ص ٩٤ وما بعدها .

يكونون بطباعهم مهيئين للضلال وهذا هو غاية الجور . (١)

وقد أجاب الفيلسوف القرطبي عن ذلك بقوله : « إن الحكمة الإلهية اقتضت ذلك ، وإن الجور كان يكون في غير ذلك ، ؛ لأن طبيعة الإنسان والمادة التي خلق منها تتطلب أن يكون نفر قليل من الناس أشرا بطبيعتهم (٢) : « وذلك أن الطبيعة التي منها خلق الانسان ، والتركيب الذي ركب عليه ، اقتضى أن يكون بعض الناس ، وهو الأقل ، أشرا بطباعهم . وكذلك الأسباب المترتبة من خارج لهداية الناس لحقها أن تكون لبعض الناس مضلة ، وإن كانت للأكثر مرشدة . فلم يكن بد ، بحسب ما تقتضيه الحكمة ، من أحد أمرين : إما ألا يخلق الأنواع التي وجدت فيها الشرور في الأقل والخير في الأكثر ، فيعدم الخير الأكثر بسبب الشر الأقل ، وإما أن يخلق هذه الأنواع ، فيوجد فيها الخير الأكثر مع الشر الأقل . ومعلوم بنفسه أن وجود الخير الأكثر مع الشر الأقل أفضل من إعدام الخير الأكثر ، ولحكان وجود الشر الأقل . (٣)

إذن ، يرى ابن رشد أن الله يخلق الشر وأسباب الضلال ، لكنه لا يخلقها على أنها شر ؛ بل على أنها خير . فالشر لا يقع إلا بصفة عارضة . ولذلك نجده يقول (٤) : « . . . إنه إنما خلق أسباب الإضلال لأنه يوجد عنها غالباً الهداية أكثر من الإضلال ، وذلك أن من الموجودات ما أعطى من أسباب الهداية أسباباً لا يعرض منها لإضلال أصلاً ، وهذه هي حال

(١) مناهج الأدلة . الانجلو المصرية الطبعة الأولى ص ٢٣٥ .

(٢) فارق هذه الفسكرة بما قاله « توماس الأكويني » في الخلاصة اللاهوتية الجزء الأول السؤال الرابع عشر ، المادة الثالثة : [Pertinet etiam ad divinam providentiam ut permittat ab isto fine deficere. Et hoc dicitur reprobare] .

هو مسلم كابن رشد بأن هناك قوما مهيئون للشر .

(٤) نفس المصدر ص ٢٣٦ .

(٣) مناهج الأدلة ص ٢٣٥ - ٢٣٦

الملائكة ، ومنها ما أعطى من أسباب الهداية أسبابا يعرض منها الإضلال في الأقل ؛ إذ لم يكن في وجودهم أكثر من ذلك ، لمكان التركيب . وهذه هي حال الانسان .

فوقف فيلسوفنا من هذه المشكلة واضح كل الوضوح فهو يرى أن الله يخلق الشر ، لكن ليس ذلك بالمعنى الساذج الذي تدل عليه هذه الكلمة . هذا إلى أن عليه تعالى لا ينطوى على أى معنى للشر ؛ لأن ما نعدّه نحن شرا ، هو خير في العقل الإلهي . ويعتقد الفيلسوف القرطبي أنه ينبغي التصريح بهذه الحقيقة لجمهور المؤمنين ، ويعبر عن ذلك بقوله : . . . وذلك أنهم احتاجوا أن يعرفوا بأن الله هو الموصوف بالعدل ، وأنه خالق كل شئ : الخير والشر ، لمكان ما كان يعتقد كثير من الأمم الضلال أن ههنا إلهاً خالقاً للخير ، وإلهاً خالقاً للشر ، فعرفوا أنه خالق الأمرين جميعاً . ولما كان الإضلال شرا ، وكان لا خالق له سواء ، وجب أن ينسب إليه كما ينسب إليه خلق الشر . (١)

كذلك يحذرنا هذا الفيلسوف من أن ننساق إلى اعتقاد أن الله يخلق الشر على غرار ما يفعل الإنسان الذي يرتكب الشر ، فيقول (١) : « ولكن ليس ينبغي أن يفهم هذا على الإطلاق ، ولكن على أنه خالق الخير لذات الخير ، وخالق للشر من أجل الخير ، أعني من أجل ما يقترن به من الخير ، فيكون ، على هذا ، خلقه للشر عدلا منه . ومثال ذلك أن النار خلقت لما فيها من قيام الموجودات التي ما كان يصح وجودها لولا وجود النار ؛ لكن عرض (٢) عن طبيعتها أن تفسد بعض الموجودات . لكن إذا قويس

(١) نفس المصدر ص ٢٣٦ ، ٢٣٧

(٢) يرى ابن سينا أن الشر نوع من التدهور في المخلوقات ، وهو شئ عارض عليه . أنظر كتاب الأشارات والتنبيهات طبعة ليدن ص ١٨٦ - ١٨٨ وهو يستشهد مثل ابن رشد بمثال النار ، لكن تفكير ابن رشد أكثر دقة ووضوحا من تفكير ابن سينا .

بين ما يعرض عنها من الفساد ، الذى هو الشر ، وبين ما يعرض عنها من الوجود ، الذى هو خير ، كان وجودها أفضل من عدمها ، فكان خيرا .
فليس الله مضطرا ، كما يقول ابن رشد ، إلى خلق بعض الموجودات التى يمكن أن تقع فى الشر . وإذا خلق مثل هذه الموجودات فذلك بسبب العدل والحكمة الإلهية . وإذن ليس مفهوم العدل واحدا بالنسبة إلى الله والإنسان .^(١)

* * *

وإذن خلاق الشر ، فى نظر ابن رشد عدل إلهي . وليس فى ذلك أى نوع من التناقض ؛ لأن العدل لا يقال عن الله وعن الإنسان إلا باشتراك الاسم . والنتيجة التى يمكن الوصول إليها هنا هى أن الله يعلم الشر على أنه أحد منابع الخير . كما أن عليه تعالى لا ينطوى على أية فكرة يمكن يقال عنها إنها شر . أما ما يبدو لنا شرا فهو خير فى العلم الإلهي .

ب — وجهة نظر توماس الأكويني :

لقد انتهى توماس الأكويني ، إلى هذه النتيجة نفسها على وجه التقريب . فإن الأب « سرتيلانج » الذى يفسر فكرة « الأكويني » عن الشر ، يقول : « أما أن الله يعلم الشر فهذا هو ما بدا أمرا يصعب التسليم به فى نظر بعض الناس . لكن الأسباب التى دعتهم إلى ذلك أسباب واهية

(١) مناهج الأدلة ص ٢٣٧ : « فالإنسان يعدل ليستفيد بالعدل خيرا فى نفسه لو لم يعدل . لم يوجد له ذلك الخير . وهو سبحانه يعدل ، لا لأن ذاته تستكمل بذلك العدل ، لأن الكمال الذى فى ذاته اقتضى أن يعدل . فإذا فهم هذا المقياس هكذا ظهر أنه لا يتصف بالعدل على الوجه الذى يتصف به الإنسان . لكن ليس يوجب هذا أن يقال إنه ليس يتصف بالعدل أصلا ، وأن الأطفال كلها تكون فى حقه لاعدلا ولا جورا كما ظنه المشككون . فان هذا إبطال لما يقوله الإنسان ، وإبطال لظاهر العربية . »

جداً بحيث لا تستحق منا أن نتوقف لمناقشتها .^(١)

إذن يعلم الله الشر . لكن كيف يعلمه ؟ إن هذا هو ما نريد توضيحه هنا ، حتى نرى إذا ما كان هناك وجه شبه بين وجهة نظر كل من « الأكويني » ، والفيلسوف القرطبي .

إن « الأكويني » لا يريد القول بأن الله يخلق الشر . أما إذا لم يكن بد من هذا القول فليكن ذلك بمعنى خاص ، وهو أنه الله يخلقه هرضاً ، ومن أجل كمال العالم . فالشر ، في نظر هذا المفكر ، نقص وتدهور في المخلوقات . وبهذا المعنى يمكن القول بأن الله يخلق الشر الضروري لنظام الطبيعة واتساقها . وهكذا نرى أن « توماس الأكويني » ، يشبه ابن رشد في تفاوله ، وذلك لأنه يستخدم نفس الأسباب ، ويضرب نفس الأمثلة ، ليبين لنا أن نظام الكون واتساقه لا يتعارضان مع وجود الشر فيه ؛ بل يتطلبه . وقد عبر عن هذه الفكرة بأن قال : « إننا نعلم ، من قبل ، أن نظام الكون يقتضى أن تكون بعض الأشياء قابلة للتدهور . إذن الله سبب في فساد بعض الأشياء ، لكن السبب الوحيد في ذلك أنه يريد تحقيق الخير لنظام الكون ، وكما لو كان ذلك بصفة عرضية . »^(٢)

وبأمثال هذا النص ، يقترب « توماس الأكويني » من ابن رشد إلى أكبر حد . ومع ذلك ، فإنه أبعد من أن يصل إلى القمة ؛ فهو يجرؤ في إحدى اللحظات أن يقول ، على غرار ابن رشد ، بأن الله سبب في وجود الشر . ثم لا يلبث أن يشعر بالدوار فيقف ، في منتصف الطريق

La Philosophie de Saint Thomas. T. I P. 205. (١)

Sum theol. I. q. LIX art II; III Cont. gent. c. 71 (٢)

Substantiis separatis. C. XIV; E. Gilson, Le Thomisme 4° éd. PP. 214 - 220.

إلى هذه القمة لكي يقول : « إن الله لا يخلق الشر على نفس النحو الذي يخلق عليه الخير ، بل إنه لا يخلقه البتة . » ويرجع تردد « ألا كويني » هنا إلى أنه لا يفرق ؛ كما ينبغي ، بين العالم الإلهي والعالم الإنساني ؛ لأن فكرة الشر لا تدل ، بفضل هذه التفرقة ، على نفس المعنى بالنسبة إلى هذين العالمين المختلفين تمام الاختلاف .

وهنا نجد مثالا واضحا لاضطراب فكرة « ألا كويني » وتأرجحها ؛ لأنه يرى أنه ليس من الضروري أن يسكون الله هو السبب في وجود الشر حتى يكون عالماً به ؛ بل يكفي أن يكون سبباً غير مباشر في وجوده حتى يعلمه بطريقة غير مباشرة أيضاً ، أى عندما يعلم الخير . ومن الجلي أنه يضرب هنا صفحاً عن المبدأ الذي أخذه عن فيلسوف قرطبة ، ونعني به « طريق التنزيه » . ذلك أنه يصف العقل الإلهي على غرار العقل الإنساني . فإذا كان الله يعلم الشرف فإنه إنما يعلمه علماً غير مباشر ، أى عند معرفته للخير . ومعنى ذلك أن معرفة الخير معرفة كاملة لا يمكن أن تتحقق إلا بمعرفة الشر الذي قد يترتب عليه . فإن هناك بعض أنواع الخير التي قد يتفق للشر أن يفسدها ويهدمها . وإذن فإن الله لا يعلم أنواع الخير على أكمل وجه لو لم يكن عالماً بأنواع الشر . ^(١) ولما كان الشر علامة نقص في الخير فإن الله يعلم الشر ، لهذا السبب وحده ، وهو أنه يعلم الخير .

ونلاحظ أن فكرة ابن رشد على أتم اتساق مع نظريته الشميرة القائلة بسببية العلم الإلهي . فإله يخلق الشر على أنه أحد منابع الخير . إذن يعلم الله الشر كما لو كان خيراً في جوهره . وهذا هو ما تعبر عنه فكرة مخالفة العلم الإلهي للعلم الإنساني . أما فكرة « ألا كويني » ، فليست على وفاق تام مع تلك النظرية ؛ لأنه يقرر أن الله لا يعلم الشر إلا لأنه

Sum. Theol, 1. q. XIV art. 10. ad, Resp. (١)

قد يقترب على الخير . لكن إذا نحن تركنا جانباً هذا الفارق بين هذين الفيلسوفين وجدنا أنهما متفقان من جهة المبدأ ، وهو أن الله يعلم الشر ، بشرط ألا يحتوى العلم الإلهي على أية فكرة خاصة بالشر .

٤ - هل يعلم الله العدم ؟

١ - ومهمة نظريته سر :

إن العلم لا ينصب إلا على ما يوصف بالوجود . وإذن فليس هناك علم بما يوصف بالعدم . وهكذا يقرر ابن رشد أن العدم لا يمكن أن يكون موضوعاً للعلم الإلهي . وحقيقة يرى هذا الفيلسوف أن الله لا يعلم إلا ذاته ، وأنه إنما يعلم الأشياء الخارجة عن ذاته عندما يعلم هذه الأخيرة . ولما كان يؤكد لنا أنه لا توجد موجودات أخرى سوى تلك التي نستطيع تصورها ، فإنه ينتهي إلى القول بأنه من الواجب أن يعلم الله هذه الأشياء ، لأن عليه لا يمكن أن يتخذ العدم موضوعاً له .

وقد اعتمد ابن رشد على هذه الفكرة لكي يبرهن لنا على أن علم الله ينصب على كل ما يوجد ، ولا ينصب على العدم ، فقال : « وتلخيص مذهبهم [الفلاسفة] أنهم لما وقفوا بالبراهين على أنه لا يعقل إلا ذاته ، فذاته عقل ضرورة . ولما كان العقل ، بما هو عقل ، إنما يتعلق بالموجود لا بالمعدوم ، وقد قام البرهان على أنه لا موجود إلا هذه الموجودات ، التي نعقلها نحن ، فلا بد أن يتعلق عقله بها ؛ إذ كان لا يمكن أن يتعلق بالعدم ... » (١)

وهنا نجد أن ابن رشد يختلف عن ابن سينا في أنه لا يفرق مثلاً بين الواجب والممكن . فإن ما يوجد فعلاً يعد واجباً ، ولا يمكن أن يكون

(١) تهافت التهافت ط . بيروت ص ٤٦٢ ، ٤٦٣ [XIII,9.PP462-3]

على نحو مخالف لما هو عليه . وإذن فالله لا يفكر في عالم ممكن آخر ؛ فإن تأكيد هذا الرأي الأخير يفضى إلى تقويض فكرتنا عن الحكمة الإلهية ، وإلى القول بأن الله يعلم العدم . هذا إلى أن الوجود بالقوة ليس مساوياً للعدم ؛ بل هو وجود ناقص ، وهو يكل عندما يصبح وجوداً بالفعل [en acte] . وهكذا لا يريد ابن رشد ، بحال ما ، أن يحرف مذهب أرسطو كما فعل ابن سينا من قبل ، عندما سوى بين الوجود بالقوة ، وبين ما أطلق عليه اسم الممكن . ذلك أن فكرة الإمكان تختلف تماماً عن فكرة الوجود بالقوة . فمن الممكن أن تصبح كتلة الحديد سيفاً أو شيئاً آخر ، ولكن ليس من الضروري أن تنقلب سيفاً أو شيئاً آخر . أما الوجود بالقوة فهو شيء آخر ، بمعنى أن السيف يوجد في كتلة الحديد بالقوة ، وليس من الممكن أن يوجد بالقوة في كتلة الشمع مثلاً . ومن الواجب أن يصبح هذا السيف بالقوة سيفاً بالفعل في لحظة معينة من الزمن ، وإلا فلا جدوى من هذا الوجود بالقوة .^(١) وعلى عكس ذلك ، نجد أن الإمكان لا ينتقل إلى الوجود بالفعل ضرورة ، سواء أتحقق في الجنس أم في الأفراد . إذن لا سبيل إلى المقارنة بين الوجود بالقوة والوجود الممكن .

فإذا علم الله شيئاً ، نراه موجوداً بالقوة ، فليس معنى هذا أنه يعلم العدم ؛ ولما كان الله يعلم الموجودات على أكمل وجه فإنه يعلم كل شيء على أنه موجود بالفعل ، ولو كان يبدو موجوداً بالقوة في نظرنا . ويلخص ابن رشد فكرته عندما يؤكد مرة أخرى أن الله لا يعلم إلا الوجود لأنه لا يعلم إلا ذاته ؛ وإذا علم ذاته فإنه يعلم جميع الموجودات . وإنما كان الأمر كذلك لأن عليه سبب في وجود الأشياء [Causa rerum] .

(١) انظر : De Beatitudine anime, Edit. Venise 1501. Fol 25.

R. ç. 2.

(١٧ - نظرية المعرفة)

ب - وجهة نظر «الأكوينى» :

يبدأ «الأكوينى» بأن يتقبل وجهة نظر فيلسوفنا ؛ لأنه يقرر ، هو الآخر ، أن الله يعلم كل الموجودات ، وعلى أى نحو كانت من الوجود . ومعنى ذلك أنه يعلم ما يوجد بالفعل وما يوجد بالقوة . لكنه لا يلبس أن يحيد عن طريقه ، لأنه يقول إن الله إذا علم ما يوجد بالقوة فن الممكن القول بأنه يعلم العدم .^(١) فعلى هذا النحو ينزلق «الأكوينى» ، بطريقة غير محسوسة ، نحو رأى ابن سينا ، ذلك الرأى الذى يسوى بين الوجود بالقوة وبين ما يطلق عليه اسم الممكن . ومعنى ذلك أنه سوف يزاوج بين كل من القوة والفعل ، وبين كل من الممكن والواجب . ويترب على ذلك أنه سيفرق فى الموجودات بالقوة بين ما يمكن أن ينتقل إلى الوجود بالفعل وبين ما سبق على حاله من الإمكان دائماً . وفى هذه النقطة زى أن هذا المنسكر يحاول الجمع بين نظريتين متضادتين بطبيعتهما . أما الأولى فهى النظرية الأرسطوطاليسية القائلة بإمكان التفرقة بين الوجود بالفعل والوجود بالقوة . أما الثانية فهى نظرية ابن سينا وعلماء الكلام ، وهى الخاصة بالتفرقة بين الواجب والممكن . ولما ألف «الأكوينى» بين هاتين النظريتين اللتين ترجعان إلى أصول مختلفة انتهى إلى توليد فكرة جديدة عن الشئ الموجود بالقوة . وذلك لأنه يفرق فى هذا الموجود بين ما يخرج إلى الفعل وبين يظل فى دائرة الممكن .

ويمكننا أن نتحقق من هذا التلقيق بين هاتين النظريتين المتضادتين فى تفرقة «الأكوينى» بين موضوعات «علم مجرد الإدراك» وموضوعات «علم الرؤية» . وفيما يلى نص يبين لنا كيف يتم هذا التلقيق فى تفكير «الأكوينى»^(٢) :

(١) النظر Sum. Theol. 1. q. 14 art. 9. ad Resp

(٢) نفس المصدر ونفس الفقرة .

« إن هناك تفرقة يجب تقريرها في الأشياء التي لا توجد بالفعل .
فهناك أشياء ، وإن لم توجد الآن بالفعل ، فإنها وجدت أو ستوجد ...
[وهذا هو معنى الوجود بالقوة عند أرسطو] وهناك حقائق أخرى غير
موجودة بالفعل ، ولكنها تخضع لقدرة الله أو المخلوق ، ومع ذلك فإنها
لا توجد الآن ، ولن توجد أبداً ، ولم توجد قط ، [وهذه هي الممكنات التي
لا يخلقها الله ، والتي يتخذها المتكلمون ، وعلى إثرهم ابن سينا ، للبرهنة على
حرية الإرادة الإلهية]^(١)

ومن هذا النص يتضح لنا أن « توماس الأكويني » يفرق بين أمرين
في الشيء الذي يوجد بالقوة ، ونعني بهما :

١ - الموجود بالقوة حسب المعنى الأرسطوطاليسي ، وهو الذي
ينتقل إلى الوجود بالفعل في لحظة معينة .

٢ - الموجود الممكن الذي لا يتحقق وإن يتحقق ، وهو الممكن لدى
ابن سينا والمتكلمين ، والنوع الثاني هو الذي يطلق عليه أرسطو وابن رشد
اسم العدم .

ولما اعتمد « توماس الأكويني » على هذه النظرية ، التي يحق لنا أن
نسميها أرسطوطاليسية سينية ، فرق في العقل الإلهي بين نوعين من العلم :
حدهما خاص بالموجودات بالقوة التي تنتقل إلى الفعل ، أي بالممكنات
التي تتحقق ، والآخر خاص بالموجودات بالقوة التي تظل ممكنة دائماً
فلا تتحقق مطلقاً . وبهذا المعنى الأخير يعتقد « الأكويني » أن الله
يدرك العدم .

غير أن ابن رشد أبعد ما يكون عن التسليم بهذه الفكرة ، وذلك لسببين :

(١) أنظر مناهج الأدلة ط . الانجلو المصرية ص ١٥ ، ١٦ .

١ — إن التفرقة بين الممكن والواجب معضادة لروح المذهب
الارسطوطاليسى .

٢ — إن فيلسوفنا ليس في حاجة إلى هذه التفرقة حتى يقرر حرية
الإرادة الإلهية . لأننا لو اعتمدنا على مثل هذه التفرقة للبرهنة على حرية
تلك الإرادة لكان معنى ذلك أننا نهبط إلى التشبيه الساذج ، أى إلى وصف
حرية الإرادة الإلهية بناء على ما نعرفه من حرية الإرادة الإنسانية
التي تختار أحد الضدين . والحقيقة أن الحرية تشبه كلا من صفات
العدل والعلم والقدرة وغيرها في أنها لا تقال على الإنسان وعلى الله
إلا باشتراك الاسم .

وقد رأينا في جميع المشاكل ، التي قد يثيرها بعض الناس بصدد
العلم الإلهي ، أن الفيلسوف القرطبي ظل أميناً على مبدأ واحد ، وهو أنه
لا سبيل إلى المقارنة بين علمنا وعلمه تعالى : وقد قال إن السبب في هذا
الخلاف كله يرجع إلى محاولة المماثلة بين هذين العلمين ، ووصف أحدهما
بما يخص الآخر .^(١)

(١) انظر تهافت التهافت ط . بيروت س ٤٦٠ (XlII,4. p460) : « الأصل في هذه
المشاقبة تشبيه علم الخالق سبحانه بعلم الإنسان ، وقياس أحد العلمين على الثاني ، وذلك أن
إدراك الإنسان للأشياء بالحواس ، وإدراك الموجودات العامة بالعقل ... »

الفصل السابع

علم الرؤية وعلم مجرد الإدراك

في مذهب « الأكويين » ،

١ - وجهة نظر ابنه روبرت :

لقد رأينا كيف بدأت التفرقة بين « علم الرؤية » وبين « علم مجرد الإدراك » ، ترسم في نظرية « الأكويين » ، عن العلم الإلهي ، وهكذا رأينا أن التفرقة بين الواجب والممكن عادت إلى الظهور من جديد في المذهب الأكوييني بمناسبة العلم الإلهي للممكنات المستقبلية واللاتهائي والعدم . وقد قلنا إن هذا المفكر يتعد في هذه المسائل الثلاث عن الاتجاه الأرسطوطاليسي . والحق أن فكرة الإمكان التي يتحدث عنها ليست هي بفكرة الإمكان عند أرسطو أو عند ابن رشد . ذلك أن الممكن في نظر أرسطو هو ما يمكن أن يوجد أو لا يوجد ، لكن متى وجد فإنه يكون واجباً . ففكرة الإمكان عند الفيلسوف الإغريقي ترتبط بفكرة الصدفة ، والصدفة علامة على أن القوانين الطبيعية ليست حتمية بمعنى الكلمة .

ويميل ابن رشد إلى إنكار الاحتمال في القوانين الطبيعية^(١) ، وذلك بمعنى أن التفرقة بين الواجب والممكن إنما ترجع إلى جهل الإنسان بجميع الأسباب التي وضعها الله في الكون . لكن الله ، الذي يوصف علمه بأنه يوجد بالفعل دائماً ، هو السبب في وجود جميع الأسباب الثانوية . ومن ثم فعلمه لا يخضع لهذه التفرقة بين الواجب والممكن . فكل ما يتحقق

(١) انظر كتاب « مناهج الأدلة » ط . الأنجلو المصرية الطبعة الأولى ص ٢٢٦

في الطبيعة يرجع إلى العلم الإلهي . ومع ذلك فإن الأشياء التي تترتب على هذا العلم ، قد تبدو ، في نظرنا ، غير ضرورية ، أى ممكنة . وإذن يرجع الإمكان ، الذي نلاحظه في الطبيعة ، إلى معرفتنا الناقصة للأسباب الحقيقية . أما الله فإنه يعلم الأسباب ونتائجها علما كاملا .^(١)

وقد قلنا ، فيما مضى ، إن «توماس الأكويني» كان على وفاق مع ابن رشد في تقرير الأمر الآتي ، وهو أن الله أسمى أو فوق كل احتمال . فهو يعلم كل شيء ، كما لو كان موجودا بالفعل . غير أن «الأكويني» ، يسلم ، مع ذلك ، بوجود الإمكان أو الاحتمال في الطبيعة على أنه علامة على تخلف نتائج الأسباب الثانوية .^(٢) فمن الممكن أن يوجد شيء ما على خلاف ما يوجد عليه بالفعل . لكن الفيلسوف القرطبي أشد الناس صراحة في القول بفساد هذا الرأي^(٣) لأنه يرى فيه إنكارا لحكمة الخالق .

إذن فالترفة التي يقررها المتكلمون وابن سينا بين الواجب والممكن تتناقض مع فكرته القائلة بوجود هوة فاصلة بين العلم والإرادة الإلهيين . وبين العلم والإرادة الإنسانيين .

غير أن «توماس الأكويني» أراد التوفيق بين هاتين الفسكتين عندما تخيل أنه يستطيع التفرقة في العقل الإلهي بين «علم الرؤية» و«علم مجرد الإدراك» . ونؤكد نحن — في حدود ما نعلم — أن أبا الوليد بن رشد لم يقرر قط هذه التفرقة ؛ بل إن فكرته عن الممكن تتنافى مع ذلك تماما ؛

(١) مناهج الأدلة ، نفس سبق الاستشهاد به ص ٢٣٩ .

(٢) Sertillanges, La Philosophie de Saint Thomas, انظر كتاب

· Liv IV; ch.3 .

(٣) هذا هو الاتجاه العلمى بعد انتهاء أزمة الحتمية في العصر الحديث انظر كتابنا المنطق الحديث ومناهج البحث · الانجلو المصرية · الطبعة الثالثة · أزمة مبدأ الحتمية .

لأنه يرى أن الإمكان لا يمكن تطبيقه إلا على الطبيعة ، ومن وجهة النظر الإنسانية وحدها .

ويقول « روجيه » ، اعتماداً على هذه الفكرة التي حددها فيلسوفنا ، إن ابن رشد يقول بأن الله لا يستطيع أن ينقل الشيء من العدم إلى الوجود ، أو من الوجود إلى العدم ؛ وأنه لا يستطيع الخلق من العدم .^(١) وربما أمكن أن يقال مثل هذا الكلام لو أن ابن رشد لم يفرق دائماً بين عالم الغيب وعالم الشهادة . فلما غفل « روجيه » عن أن هذه التفرقة هي المحور ، الذي يدور حوله المذهب الديني الفلسفي لابن رشد ، انتهى إلى إكراه هذا الفيلسوف على فكرة لم تخطر بذهنه قط .^(٢)

إن التفرقة بين الواجب والممكن تفرقة عقلية ، وهي لا تقوم على أساس من حقيقة الوجود نفسه . ثم إن مقولات العقل الإنساني لا يمكن تطبيقها على العلم الإلهي ؛ لأن الله لا يفكر عن طريق المعاني الكلية كما نفعل نحن . وليس معنى ذلك ، بحال ما ، أن أفعاله تصدر عنه بصفة اضطرارية . وهذا هو ما يؤكد ابن رشد عندما يقول : « والفلاسفة ليس ينفون الإرادة عن البارئ سبحانه ، ولا يثبتون له الإرادة البشرية لأن [الإرادة] البشرية إنما هي لوجود نقص في المرید ، وانفعال عن المراد . فإذا وجد المراد له تم النقص ، وارتفع ذلك الانفعال المسمى إرادة . وإنما يثبتون له من معنى الإرادة أن الأفعال الصادرة عنه هي صادرة عن علم . وكل ما صدر عن علم وحكمة فهو صادر بإرادة الفاعل ، لا ضروريا طبيعيا ؛ إذ ليس يلزم عن طبيعة العلم صدور الفعل عنه ، كما حكى هو [الغزالي] عن الفلاسفة ، لأنه

Rougier, La Scolastique et le Thomisme. liv. II, première (١) partie ch. 6.

(٢) هذا إلى أن الفيلسوف القرطبي ينكر نظرية الفيض ، ويقول بأن الله بخلق العالم من العدم . انظر هذا الكتاب القسم الأول ، الفصل الثاني : الاقربين : ٤ ، ٥ من ص ٩٨ إلى ١٢٣ .

إذا قلنا إنه يعلم الضدين لزم أن يصدر عنه الضدان معاً ، وذلك محال .
فصدور أحد الضدين عنه يدل على صفة زائدة عن العلم ، وهي الإرادة .
هكذا ينبغي أن يفهم ثبوت الإرادة في الأول عند الفلاسفة . فهو عندهم
عالم مربد عن علمه ضرورة ... بل فعله عند الفلاسفة لاطبيعي بوجه من
الوجوه ، ولا إرادى باطلاق ؛ بل إرادى منزّه عن النقص الموجود في
إرادة الإنسان . ولذلك اسم الإرادة مقول عليهما باشتراك الاسم ، كما
أن اسم العلم كذلك على العلم بين القديم والحادث .^(١)

وإذن فقولات العقل الإنساني لا تنطبق على العقل الإلهي . والحق
في رأى ابن رشد أنه ليست هناك مقولة ما يستطيع المرء تصورها بحيث
تنطبق على علمه تعالى . فإذا تساءل أحد إذا كان الله يعلم الممكن والواجب
أو يفرق بينهما فمعنى ذلك أنه يتساءل إذا كان الله يعلم على غرار الإنسان .
ريثمق لهذا الفيلسوف أن يستخدم في ردوده على الغزالي بعض العبارات
التي توهم أنه يصف العلم الإلهي بناء على علم الإنسان . لكن يجب ألا
نسارع إلى التسليم بهذا الفرض ؛ لأن فيلسوفنا يرد على خصمه بالعبارات
التي يستطيع هذا الأخير فهمها . فقد قال ابن رشد منذ قليل : « ليس يلزم
عن طبيعة العلم صدور الفعل عنه كما حكى هو عن الفلاسفة ، لأنه إذا قلنا إنه
يعلم الضدين لزم أنه يصدر عنه الضدان معاً . ، فهذه الجملة لا تدل على شيء
آخر سوى فرض من الفروض يراد به دحض اعتراض الغزالي ، ولا يهدف
إلى تقرير أن الله يعلم الضدين على النحو الذي نلاحظه في علم الإنسان .^(٢)
فالمقول بأن الله يعلم الضدين ليس إلا فرضاً يستعين به فيلسوفنا لغرض
محدد . لممكنه ليس فكرة أصيلة عنده ، إذ تناقض هذه الفكرة مع مذهبه

(١) تهافت التهافت ط . بيروت ص ٤٣٨ - ٤٣٩ (XI; 25-26 pp. 438-439)

(٢) يقرر ابن رشد تفرقت بين هذين العلمين عند ما يقول : « فلا يفهم من معنى الإرادة إلا

صدور الفعل مفترقا بالعلم . . في العلم الأول بوجه ما علم بالضدين . » ط بيروت ص ٤٣٩ .

الفلسفي الذي برهنا حتى الآن على انساقه . ذلك أن معرفة الضدين إنما تكون عن طريق المعاني الكلية . والله لا يفكر في الأشياء عن طريق هذه المعاني ، وإنما يفكر بذاته التي لا تنطوي على معاني متضادة .

ومن الخطأ الفاحش أن ننسب إلى هذا الفيلسوف النظرية القائلة بأن الله يعلم الضدين ؛ لأنه هو الذي يقرر أن معنى الصواب والخطأ خاص بالعلم الإنساني لا بالعلم الإلهي . فليس هناك معيار يفرق بين الصواب والخطأ بالنسبة إلى الله تعالى ؛ بل ذلك معيار إنساني فقط . وذلك لأن كل ما يعلمه الله هو الحق نفسه ؛ مثال ذلك أن الإنسان يقال فيه إما أن يعلم الغير وإما أن لا يعلمه ، على أنه متناقضان ، إذا صدق أحدهما كذب الآخر ، وهو سبحانه يصدق عليه الأمران جميعاً ، أعني الذي يعلمه ولا يعلمه ، أي لا يعلمه بعلم يقتضي نقصاً ، وهو العلم الإنساني ، ويعلمه بعلم لا يقتضي نقصاً ، وهو العلم الذي لا يدري كيفيته إلا هو .

إذن تنتهي إلى هذه النتائج الثلاث ، وهي :

١ — أن التفرقة بين الواجب والممكن تفرقة منطقية ، ومعنى ذلك أنها تتم عن طريق المعاني الكلية . ومن ثم فهي تفرقة إنسانية .

٢ — أن التفرقة في الأشياء الممكنة بين ما يمكن تحقيقه وبين ما يستحيل تحقيقه — على النحو الذي قرره ابن سينا والمتكلمون — تفرقة منطقية أيضاً ، ولكنها لا تقوم على أساس واقعي من حيث الوجود .

٣ — أن التفرقة في العلم الإلهي بين « علم الرؤية » و « علم مجرد الإدراك » ، كما يذهب إلى ذلك « توماس الأكويني » ، معناها المماثلة بين العلم الإلهي والعلم الإنساني .

وحينئذ نعتقد أننا نقرر هنا تناقضاً في مذهب «الأكويين» ؛ لأن هذا المفكر ينسب إلى الله عقلاً لا يختلف عن عقل الإنسان ، ثم يؤكد في الوقت نفسه ، وفي كل مناسبة ، ضرورة استخدام طريق التنزيه إلى جانب طريق التشبيه .

ب - ومهزة نظر «توماس الأكويني» :

سبق أن بينا كيف انتهى «الأكويين» إلى الوقوع في هذا التناقض^(١) عندما حاول التوفيق بين الفكرة الأرسطوطاليسية عن الوجود بالقوة وبين فكرة ابن سينا عن الوجود الممكن . ونقول هنا إنه إذا اتفق له أن ينتهي إلى تكوين فكرة عامة يبدو أنها بريئة من التناقض فإنه يضطر إلى التضحية بفكرة مخالفة لله للحوادث أي بمبدأ التنزيه ، لكي يثبت أن الله حر الإرادة ، على غرار ما فعله من أمر الإنسان الذي يختار أحد الضدين . وقد نجح ابن رشد من هذا التناقض ، لأنه عرف كيف يفرق بين فكرة «القوة» ، وفكرة «الإمكان» . فهو لا يجد أية ضرورة تدعوه إلى التضحية بتفرقته الشهيرة بين عالم الغيب وعالم الشهادة . وهو يرى أن فكرة الإمكان ، كما يفهما ابن سينا (وكما يتصورها «الأكويين» ، على أثره) فكرة مضادة لفلسفة أرسطو ، وهي فوق ذلك مضادة للحكمة الإلهية .

وهنا يبتعد «توماس الأكويني» عن أرسطو وشارحه الأكبر ، ويكاد يضطر إلى متابعة ابن سينا وقبول نظريته عن الأشياء الممكنة . وكيف يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك ، إذا كانت نظرية الممكن هي الأساس الذي تعتمد عليه التفرقة بين الماهية والوجود ؛ لأن الممكن ، الذي قد يوجد على نحو مخالف لما هو عليه ، لا يكتسب الوجود من ذاته [per se] ؛ بل من غيره [ab alio] .

ولنر الآن كيف سيطرت تفرقة ابن سينا بين الممكن والواجب على فكرة

(١) انظر ص ٢٥٨ من هذا الكتاب .

«الأكويينى» عن العلم الإلهى للممكنات المستقبلية واللامتناهى والعدم ؟ لقد بينا ، بمناسبة علم الله للممكنات المستقبلية أن «الأكويينى» يتفق إلى حد ما مع فيلسوفنا^(١) ويتحقق هذا الانفاق عندما يقول هذا المفسر ، على غرار الفيلسوف القرطبي : إن العلم الإلهى يوجد دائما ولا يخضع لفكرة الزمن ؛ لأن الوجود الاسمى أو الوجود الإلهى مقياس للزمن . لسكنه يختلف عن فيلسوفنا عندما يقرر وجود الإمكان أو الاحتمال فى الطبيعة باعتبار أنه نتيجة لتخلف الأسباب الثانوية ؛ فى حين أن ابن رشد يقرر أن الإمكان لا يدل على شىء آخر سوى جهلنا للأسباب ، فهو يذهب إلى وجود حتمية مطلقة فى الطبيعة . غير أنها ليست حتمية عيياء ، وإنما هى دليل على العلم والحكمة والعناية .

وقد بدأ الخلاف بين هذين المفسرين أشد ما يكون وضوحا عندما تسامل «الأكويينى» ، إذا كان الله يعلم العدم ، وذلك لأنه يدخل الممكنات التى لا تتحقق فى الماضى والحاضر والمستقبل تحت طائفة الأشياء التى توجد بالقوة .^(٢) وهذه الأشياء الأخيرة هى التى يقال إن الله لا يعلمها بعلم الرؤية [Connaissance de vision] ؛ بل يعلم بمجرد الإدراك [Simple intellection] .

ولا يلبث أن يبين لنا «الأكويينى» السبب الذى دفعه إلى التوفيق بين هاتين الفسكتين المختلفتين ، أى بين فكرة الوجود بالقوة ، وفكرة الإمكان التى تنسب إلى ابن سينا . فالسبب فى التفرقة فى العقل الإلهى بين العلم للأشياء الضرورية وبين علم الأشياء الممكنة التى يستحيل تحقيقها^(٣) هو السبب الآتى الذى يقدمه لنا الأكويينى بنفسه هذه المرة عندما يقول :

(١) انظر هذا الكتاب ص ٢٤١ .

(٢) انظر هذا الكتاب ص ٢٧٢ - ٢٧٣ .

(٣) هذه «مباراة نفسها تنطوى على التناقض» .

« وإنما نستخدم هذا النحو من التعبير لأننا نعلم فيما بيننا أن الأشياء ، التي يراها المرء ، لها وجود خاص مستقل عن الشخص الذي يرى . » فما معنى ذلك في نظر هذا المفكر ؟ إنه يريد القول بأن الموجودات الأخرى فيما عدا الله تتكون في الواقع من ماهية ووجود . لسكنا نعلم أن ابن رشد سبق أن قرر أن هذه التفرقة بين الماهية والوجود ليست سوى وجهة نظر عقلية . وقد بينا أن هذه التفرقة وليدة تفرقة أخرى ، وهي الخاصة بالممكن والواجب . إذن نقول في الجملة إن الحافز الذي دفع « الأكويينى » إلى التفرقة بين هذين النوعين من العلم الإلهى هو أنه يفرق من الماهية والوجود في الكائنات المخلوقة . والدليل على أنه أخذ فكرة هذه التفرقة من فكرة ابن سينا في الممكن ، هو أنه يذكرها على وجه التحقيق بمناسبة الحديث عن الممكنات التي تتحقق في وقت ما والممكنات التي لا تخرج إلى حيز الوجود مطلقا ، وهي الممكنات المستحيلة إذا جاز مثل هذا التعبير الذى ينطوى على التناقض . والواقع أن « الأكويينى » يعتقد أن الله يعلم هذه الممكنات المستحيلة ، وأنه يمكن تبعا لذلك أن يقال إن الله يعلم العدم .

وأيا كان الأمر ، فقد استحدث « الأكويينى » هذه التفرقة بين هذين العلمين بمناسبة الحديث عن الممكنات المستحيلة ، فقال إن الله يعلم الممكنات التي لا تتحقق مطلقا يعلم هو مجرد إدراك^(١) ، ثم استخدمها أيضا بمناسبة حديثه عن العلم الإلهى بما لا نهاية له من الأشياء .

ومع ذلك ، فإنه لا يتخلل لهذا السبب نفسه عن مبدأ التنزيه الذى أخذه عن فيلسوف قرطبة ، لى يبين لنا أن الله يعلم ما لا نهاية له على نحو مخالف لعلم الإنسان ، لأنه يعلمه دفعة واحدة . إذن فنحن نجد يوفق بين فكرتين يعسر التوفيق بينهما ؛ بل يؤلف بين أمرين متناقضين . ففى الواقع كيف يمكنه أن يفرق فى العقل الإلهى بين الممكن والواجب ،

ثم يأتي بعد ذلك ليؤكد لنا أن علم الله لا يشبه علم الإنسان في شيء ؟ وكيف يمكن ، من جانب آخر ، أن نوفق بين النظرية الرشدية القائلة بأن علم الله سبب في وجود الأشياء ، وبين نظرية « الأكويين » التي تقر لنا أن الله يعلم الممكنات التي يستحيل أن تخرج إلى حيز الوجود ؟

وقد فطن « الأكويين » نفسه ، في وقت ما ، إلى ما في ذلك من التناقض ، فحاول التخلص من هذا التناقض بأن جعل يحور فكرته عن سببية العلم الإلهي ، وعن الصفات الإلهية تبعاً لذلك . ففياً معنى كانت الصفات هي عين الذات ، ولم تكن متعددة ، في نظر كل من « الأكويين » وابن رشد ، إلا بسبب وجهة نظرنا الإنسانية التي تفرق بين العلم والحياة والإرادة وغيرها من الصفات . لكن « الأكويين » يتناسى هنا تلك الفكرة الأساسية عنده ؛ لأنه يريد حل مشكلة جديدة وقع فيها بسبب تأرجحه بين ابن سينا وابن رشد . فالسبيل لاذن إلى الخروج من هذا المأزق ؟ لقد اعتقد « الأكويين » أنه يستطيع الخروج من التناقض لاذن لفرق تفرقة حقيقية بين علم الله وإرادته . وهذا هو ما يعبر عنه بقوله (١) : « أما بالنسبة إلى العلم الإلهي فيجب القول بأن علم الله ليس سبباً في وجود الأشياء إلا إذا كان مقترباً بإرادته . » (٢) وإذن فليس من الضروري أن كل شيء يعلمه الله يوجد ، أو وجد ، أو يجب أن يوجد يوماً ما ؛ بل يتحقق ذلك فقط لما أراد أو سمح بوجوده . ولذا فإن علم الله ليس خاصاً بحسب الأشياء التي توجد ؛ بل يشمل تلك الأشياء التي يمكن أن توجد .

وهكذا نرى أن « الأكويين » لما أراد الاحتفاظ بالتفرقة التي قررها ابن سينا بين الواجب والممكن اضطر إلى تحديد دلالة النظرية التي سبق له

Ibid. ad 3 um .

(١)

(٢) فإن مسلك « الأكويين » هنا بمسلك ابن رشد في النص الذي أوردناه في هامش

التسليم بها دون تحفظ ما ، ونعني بها نظرية سببية العلم الإلهي التي وصفها بعض مؤرخيه بأنها الدرة الفريدة في مذهبه ١ ومهما يكن من شيء فإن هذه النظرية أصبحت نسبية ؛ بل مظلوما فيها بعد أن كانت مطلقة . ولم يعد العلم الإلهي سبباً في وجود شيء من الأشياء إلا إذا اقترنت الإرادة به . ومعنى ذلك أن الأكويني، اضطر إلى التفرقة الحقيقية بين الصفات الإلهية . ويرجع ذلك كله إلى أنه حريص على التفرقة بين الواجب والممكن لكي يبرهن على حرية الإرادة الإلهية .

غير أنه ينسى التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة بمناسبة هذه الصفة الأخيرة . وذلك لأنه ينسب إلى الله إرادة شبيهة بإرادة الإنسان التي تختار أحد الضدين ، أي تختار بين الممكن الذي يخرج إلى حيز الوجود وبين الممكن الذي لا سبيل إلى تحقيقه . وحقيقة لنا أن نسأل : وكيف نستطيع أن نسميه ممكناً إذا كان هو نفسه يسوى بينه وبين العدم أو المستحيل ؟ وأيا كان الأمر فإنه لما ماثل بين حرية الإرادة الإلهية وبين حرية الإرادة الإنسانية نسي هذا المبدأ الشهير وهو : أنه من المستحيل أن ينسب شيء ما إلى الله وإلى المخلوقات بمعنى واحد . (١) لقد سبق أن قال (٢) : « إن عقلمنا لما كان يعرف الله بمخلوقاته ، فإنه متى أراد التفكير في الله استعان على ذلك بالمعاني الكلية التي ترتبط بضروب الكمال التي يوجد لها الله في المخلوقات ؛ وهذه الضروب من الكمال توجد سلفاً في الله على هيئة وحدة لا تركيب فيها . غير أننا نستطيع التفرقة في هذه الكمالات بين العلم والإرادة اللذين يوجدان في الله على هيئة وحدة مجردة من كل تركيب . » إذن ما السبب الذي يلجئ « الأكويني » إلى هذه المتناقضات ، إن لم يكن هو حرصه على التسكك ، مهما كلفه الأمر ، بالتفرقة بين الممكن والواجب ؟

Sum. Theol. I, q. 13. art. 5: ad Resp.

Ibid: art. 4. ad Resp.

(١)

(٢)

ونعتقد أن فلسفة ابن رشد لو عرفت قبل فلسفة ابن سينا في العصور الوسطى فلربما بدا لنا مذهب «الأكوينى» في صورة أخرى . لكن التفرقة بين الواجب والممكن كانت قد أدت لتوماس الأكوينى خدمات جليلة جدا ، بحيث كان لا يستطيع التحرر منها بين لحظة وأخرى ، بعد أن عرف فلسفة ابن رشد . ذلك أن هذه التفرقة تعد نقطة البدء لبرهانه الثالث على وجود الله ؛ وذلك باعتبار أن هذا البرهان الثالث ، يقرر ، على غرار ما نعرفه لدى المتكلمين ، أن الممكن لا يكتسب وجوده من ذاته ؛ بل يتضمن التفرقة بين الماهية والوجود في الأشياء المخلوقة . فهذه التفرقة — التى رأينا أن فلاسفة العرب وبخاصة الفارابى قد ألقوا عليها ضوءا مفعما — هى ، التى تصبح المحرك الحفى لجميع براهين «الأكوينى» على وجود الله .^(١)

إذن ، فقد كان من المستحيل أن يتخلى هذا المفسر عن تلك التفرقة ؛ لأن التخلي عنها معناه القضاء على مذهبه الفلسفى بأسره تقريبا . وهكذا نجد أنه يؤكد هذه التفرقة بدلا من أن يتحرر منها . وهو يدعمها على نحو عجيب بحيث يدخلها فى العقل الإلهى نفسه . ومع ذلك فإن هذا لا ينجيه من الوقوع فى التناقض فى كثير من الأحيان .

* * *

نستطيع إجمال رأينا فى هذا القسم الثانى من كتابنا ، فنقول : لقد سلم «الأكوينى» بنظرية ابن رشد فى العلم الإلهى ، وارتضاها فى جميع تفاصيلها وتعمجاتها على وجه التقريب . ذلك أننا رأينا كيف اعتمد هذا المفسر على نظرية رشدية بمعنى الكلمة ، لكى يجد حلا لجميع المشكلات

الدينية الفلسفية التي تربط بمسألة علم الله لذاته ، وللأشياء الأخرى .
وتلك النظرية هي التي ادعاها «الأكويني» لنفسه وعبر عنها بقوله :
[*Scientia divina est causa rerum*] .

ومهما يكن من أمر هذا الادعاء فإن كلام ابن رشد «والأكويني» ،
قد استخدم نظرية «سببية العلم الإلهي» للبرهنة على أن العلم الإلهي واحد
لا يتغير . كذلك استخدمت هذه النظرية للبرهنة على أن الله يعلم
الأشياء الجزئية علما خاصا محددًا . والأشياء المستقبلية ، وكل ما يبدو لنا
أنه غير متناه وهلم جرا .

غير أن «الأكويني» ، الذي يحتفظ بتفرقة ابن سينا بين الواجب
والممكن ، يبتعد شيئًا فشيئًا عن ابن رشد . وقد كان هذا الأخير صاحب
الفضل الأول في ابتكار نظرية منسقة عن العلم الإلهي ، يمكن أن تتفق مع
المذهب الأرسطوطاليسي دون عسرٍ ما ، وذلك متى قررنا أن الله خالق
الكون ، بدلا من أن يكون غريبا عنه . ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن ابن
رشد حور مذهب أرسطر في هذه المسألة ، فانتهى إلى نظرية في العلم الإلهي
يمكن القول بأنها أرسطوطاليسية . ففيلسوفنا يرفض التفرقة بين الممكن
والواجب ؛ لأنه يرى أنها تتنافى مع روح المذهب الأرسطوطاليسي ، ولأنها
تنقض من جانب آخر فكرة العناية الإلهية .

أما «توماس الأكويني» ، فقد حاول الجمع بين ما لا يمكن الجمع بينه ،
أي أنه اعتمد على المبادئ «الرشدية» والأرسطوطاليسية لكي يصف العلم
الإلهي ، وذلك في الوقت الذي يحتفظ فيه دائما بالتفرقة بين الممكن
والواجب . وهكذا اضطر إلى التسليم بوجود علمين هما : أولا علم الله
للأشياء الممكنة التي يتحقق وجودها في وقت ما ، وهذا هو ما أطلق عليه
اسم «علم الرؤية» . أما العلم الثاني فخاص بالأشياء الممكنة التي لا يتحقق

وجودها على الإطلاق] وعندئذ نتساءل لماذا يصر على تسميتها بالاشياء
الممكنة ؟ [وهو العلم الذى يمكن أن نسميه تبعاً للأكويني « علم
بمجرد الإدراك » .

والعلم الأول من هذين العلمين يتفق تماماً مع نظرية « سببية العلم الإلهى »
والعلم الثانى وليد فكرة « الأكويني » عن الإرادة الإلهية . وقد بينا أن
هذه الفكرة الأخيرة تتناقض مع مبدأ التنزيه [Voie de négation] ،
ومع نظرية الصفات الإلهية . ونحن نعلم أن « الأكويني » أخذ كلا هذين
الأمرين عن ابن رشد .

كذلك بينا أن فكرته عن الإرادة الإلهية تختلف عن فكرة الفيلسوف
القرطبى الذى أكد مخالفة هذه الإرادة للإرادة الإنسانية مخالفة تامة .
أما « الأكويني » الذى وقع فى التشبيه — بعد أن حلق قليلاً فى سماء
التنزيه — فإنه يقرر أن الله يختار أحد الضدين ، كما لو كان الله يفكر
تفكيراً إنسانياً ، أى عن طريق المعانى الكلية .

ونعتقد ، آخر الأمر ، أننا نوجد هنا حيال تناقض جوهري فى
مذهب « الأكويني » . . ويرجع هذا التناقض ، فى التحليل الأخير ، إلى
تمسكه بفرقة ابن سينا بين الواجب والممكن ، وذلك لأن هذه التفرقة
هى الأساس الأول الذى تعتمد عليه التفرقة بين الماهية والوجود عند
كل من ابن سينا و « توماس الأكويني » .^(١) ولا يستطيع مؤرخو فلسفة
« الأكويني » إنكار هذه الحقيقة ، وهى أن التفرقة بين الماهية والوجود هى
محور تلك الفلسفة بأسرها .

(١) انظر كتابه الإشارات والتلخيص طبعة ليد — ص ١٤١ — ١٤٤ .

(١٨) نظرية المعرفة »

فهرس

القسم الأول (ص ٥ إلى ص ١٢٣)

الفصل الأول [ص ٥ — ص ٤٢]

صفحة	تمهيد عام
٥	١ — نظرية السكون والمعرفة
٩ — ٦	٢ — ابن رشد يرفض نظرية الفيض
١١ — ٩	٣ — مذهب إشراقي ومذهب واقعي
١٥ — ١١	٤ — نظرية المعرفة عند ابن رشد
١٨ — ١٦	٥ — «توماس الأكويني» ونظرية الاتصال
٢١ — ١٩	٦ — تحريف المذهب الفلسفي الحقيقي لابن رشد
٢٣ — ٢١	٧ — مصدر هذا التحريف
٢٧ — ٢٣	٨ — أصالة ابن رشد
٣٥ — ٢٧	٩ — نوارد خواطر أم اقتباس ؟
٤٢ — ٣٥	١٠ — «توماس الأكويني» تليذ لابن رشد

الفصل الثاني [ص ٤٣ — ص ٨١]

كيف عرف توماس الأكويني فلسفة ابن رشد

الفصل الثالث [ص ٤٣ — ص ١٢٧]

نظرية الفيض

٨٥ — ٨١	١ — منهج ينبغي اتباعه
٨٧ — ٨٥	٢ — نظرية الفيض عند الفارابي

صفحة

٣ —	نظرية الفيض عند ابن سينا	٨٧ — ٩١
٤ —	تحريف فكرة ابن رشد :	
١ —	موقف «موندك»	٩١ — ٩٤
ب —	موقف «رينان»	٩٤ — ٩٨
٥ —	ابن رشد يرفض نظرية الفيض	٩٨ — ١١٠
٦ —	نظرية الفيض مناقضة لفلسفة ابن رشد :	
١ —	الماهية والوجود	١١١ — ١١٤
ب —	فكرته عن نشأة الكون	١١٤ — ١١٨
ج —	الخلق من العدم	١١٨ — ١٢٣
د —	نظرية المعرفة	١٢٣

القسم الثاني

نظرية العلم الإلهي [ص ١٢٦ — ص ٢٧٣]

الفصل الأول [ص ١٢٧ — ص ١٤٧]

العلم والذات الإلهية

١ —	تمهيد	١٢٧ — ١٣١
٢ —	هل يوجد علم إلهي ؟	١٣١ — ١٣٨
٣ —	علم الله شيء واحد مع ذاته	١٣٨ — ١٤٧

الفصل الثاني [ص ١٤٨ — ص ١٧٢]

موضوعات العلم الإلهي

١ —	علم الله لذاته ولغيره	١٤٨ — ١٦١
٢ —	العلم الإلهي سبب في وجود الأشياء	١٦٢ — ١٧٢

الفصل الثالث [ص ١٧٣ — ص ١٩٨] صفحة

هل العلم الإلهي كلي أم جزئي ؟ ١٧٣ — ١٩٨

الفصل الرابع [ص ١٩٩ — ص ٢١٩]

هل العلم الإلهي واحد أم متعدد ؟

٢ — موقف مؤرخي الفلسفة من ابن رشد . . . ١٩٩ — ٢٠٠

ب — موقف ابن رشد ٢٠١ — ٢١١

ج — موقف د توماس الأكويني ٢١١ — ٢٢٠

الفصل الخامس [ص ٢٢٠ — ص ٢٣٧]

العلم الإلهي وفكرة الزمن

١ — موقف ابن رشد ٢٢٠ — ٢٣٢

ب — موقف د توماس الأكويني ٢٣٣ — ٢٣٧

الفصل السادس (ص ٢٣٨ — ص ٢٦٠)

موضوعات العلم الإلهي

١ — علم الله للممكنات المستقبلية :

١ — وجهة نظر ابن رشد ٢٣٨ — ٢٤٠

ب — وجهة نظر د توماس الأكويني ٢٤١ — ٢٤٤

٢ — هل يعلم الله ما لانهاية له :

١ — وجهة نظر ابن رشد ٢٤٥ — ٢٤٦

ب — وجهة نظر د توماس الأكويني ٢٤٦ — ٢٥٠

٣ — هل يعلم الله الشر ؟

١ — وجهة نظر ابن رشد ٢٥٠ — ٢٥٣

ب — وجهة نظر د توماس الأكويني ٢٥٣ — ٢٥٦

صفحة

- ٤: — هل يعلم الله العدم ؟
١ — وجهة نظر ابن رشد ٢٥٦ — ٢٥٧
ب — وجهة نظر « الأكويني » ٢٥٨ — ٢٦٠

الفصل السابع [ص ٢٦١ — ص ٢٧٣]

علم الرقية وعلم مجرد الإدراك

في مذهب الأكويني

- ١ — وجهة نظر ابن رشد ٢٦١ — ٢٦٦
ب — وجهة نظر « توماس الأكويني » ٢٦٦ — ٢٧٣

* * *

- فهرس المواد ٢٧٥ — ٢٧٨
فهرس الأعلام ٢٧٩ — ٢٨١
الاستدراك ٢٨٣

فهرس الاعلام

۱۸۶-۱۸۵، ۱۸۳، ۱۵۴، ۱۵۰	(۱)
۲۱۸، ۲۰۰-۱۹۹، ۱۹۰-۱۸۸	ابن باجة : ۱۴۴، ۴۹، ۵
۲۵۹، ۲۵۷، ۲۴۷، ۲۴۳، ۲۳۵	ابن تیمیة : ۲۴۰
۲۷۲، ۲۶۶، ۲۶۱	ابن جبرول : ۶۴، ۵۴
اسکندر دی هالس : ۵۷، ۴۴	ابن سینا : ۱۵، ۹، ۶، ۵
۶۴-۶۳	۵۳-۵۲، ۵۰-۴۹، ۴۵، ۳۶
أسین بالاسیوس : ۲۳، ۲۰	۶۶-۶۵، ۶۳-۶۲، ۵۸-۵۷، ۵۵
۴۵، ۴۰، ۳۴، ۳۰-۲۹	۹۳-۸۹، ۸۷، ۸۵، ۷۷، ۷۳، ۶۸
۱۶۶، ۱۳۱-۱۳۰، ۷۹-۶۹	۱۰۸، ۱۰۶-۱۰۳، ۹۹-۹۸، ۹۵
۲۲۴، ۱۹۴، ۱۷۹-۱۷۷	۱۲۰، ۱۱۵، ۱۱۳، ۱۱۲-
أغسطین (القديس) : ۱۳۱	۱۴۸، ۱۴۶، ۱۴۳، ۱۲۳-۱۲۲
أفلوطين : ۹۱، ۱۰، ۹	۱۶۲، ۱۵۷، ۱۵۴، ۱۵۱-۱۵۰
أموری دی بن : ۵۱-۵۰، ۳۸	۲۰۵-۲۰۴، ۱۷۲-۱۷۰، ۱۶۹
ألبرت الاکبر : ۶۲، ۵۷	۲۴۴-۲۴۱، ۲۳۵-۲۳۲، ۲۱۸
۶۶-۶۸، ۷۴، ۷۸-۱۰۷	۲۵۸، ۲۵۶، ۲۵۲، ۲۴۹-۲۴۸
۱۰۹	۲۷۳، ۲۷۱، ۲۶۹، ۲۶۵، ۲۶۲
(ب)	ابن طفیل : ۱۹، ۱۳، ۹
دی بور : ۱۶۰	۱۴۴، ۵۳-۵۱، ۴۹
بونا فنتیر : ۶۶-۶۵	اتین دی برقان : ۱۰۹، ۶۲
بیاجیه : ۳۱	أرسطو : ۱۲، ۷، ۶، ۵
(ت)	۶۵، ۶۳، ۵۴-۵۲، ۵۰-۴۹
تریکو : ۱۴۵	-۱۰۱، ۹۹-۹۷، ۸۰، ۶۸، ۶۶
توماس الاکونینی : ۸، ۷	۱۱۵، ۱۱۲-۱۰۸، ۱۰۶، ۱۰۳
۳۹، ۳۷-۲۷، ۲۲-۱۳، ۱۱	-۱۴۵، ۱۴۱، ۱۲۷، ۱۲۰، ۱۱۸

درم : ۶۵ ، ۶۳ ، ۵۲ ، ۴۴
 ، ۱۱۸-۱۱۷ ، ۱۱۵ ، ۱۱۲ ، ۱۰۹
 ۲۲۵ ، ۱۴۴ ، ۱۲۰

(ر)

الرازی : ۷۳

روبرت دی کورسون : ۴۸
 روجر بیسون : ۶۵-۶۴ ، ۵۴ ، ۵۸
 روجیه : ۱۹۴ ، ۱۱۵ ، ۱۱۳
 ۲۶۳ ، ۲۲۵

رودلف دی لونشان : ۵۱

رولاند جوسلان : ۱۴۳

ریموند بنافور : ۷۶ ، ۷۴ ، ۷۲
 ریموند دی کاستیل : ۴۸ ، ۴۶
 ریموند مارتان : ۷۸-۷۳ ، ۶۲
 ۲۲۵-۲۲۴

رینان : ۵۳ ، ۴۹-۴۱ ، ۳۸
 ، ۷۵ ، ۷۱ ، ۶۹ ، ۵۸ ، ۵۶-۵۵
 ، ۱۱۳ ، ۱۰۴ ، ۹۷ ، ۹۵-۹۴ ، ۸۳ ، ۸۱
 ۲۰۰ ، ۱۸۱-۱۷۹ ، ۱۷۷ ، ۱۶۸

رینو فییه : ۲۳۵

(ز)

زینون : ۸۵

(س)

سرتیلانج : ۱۰۷ ، ۲۱ ، ۱۷
 - ۱۷۸ ، ۱۵۴-۱۵۳ ، ۱۴۰ ، ۱۳۶
 ، ۲۰۴ ، ۱۹۱-۱۹۰ ، ۱۸۱ ، ۱۷۹
 ۲۵۳ ، ۲۲۷-۲۳۵ ، ۲۳۲ ، ۲۱۵-۲۱۳

، ۸۱-۶۸ ، ۶۶-۶۵ ، ۶۲ ، ۵۷
 ، ۱۰۷ ، ۱۰۳ ، ۱۰۱ ، ۹۸-۹۵
 - ۱۲۸ ، ۱۱۹-۱۱۶ ، ۱۰۹
 ، ۱۴۴-۱۴۰ ، ۱۳۸-۱۳۴ ، ۱۳۱
 - ۱۶۶ ، ۱۶۴ ، ۱۵۸-۱۵۳ ، ۱۴۶
 ، ۲۰۴-۱۸۱ ، ۱۷۸-۱۷۷ ، ۱۷۲
 ، ۲۲۹ ، ۲۲۶-۲۲۴ ، ۲۱۹-۲۱۱
 ، ۲۳۷-۲۳۶ ، ۲۳۴-۲۳۳ ، ۲۳۱
 - ۲۵۳ ، ۲۵۰-۲۴۶ ، ۲۴۳-۲۴۱
 - ۲۶۵ ، ۲۶۲ ، ۲۶۰-۲۵۸ ، ۲۵۴
 ۲۷۳

(ج)

جان بکهام : ۷۳ ، ۶۶

جلسون : ۱۰۸-۱۰۷ ، ۸۰
 ، ۲۴۳ ، ۲۳۴ ، ۲۰۰ ، ۱۸۱ ، ۱۷۹
 ۲۷۱ ، ۲۵۴ ، ۲۴۸

جوتیه : ۱۱۴

جورس : ۶۸ ، ۶۶-۶۵ ، ۳۶

جیل دالبی : ۶۶

جیوم دوکسیر : ۶۳

جیوم دی فرنی : ۵۰-۴۹
 ، ۶۷ ، ۶۴-۶۲ ، ۵۷ ، ۵۵-۵۲
 ۱۸۹

(د)

دافید دی دینان : ۴۹ ، ۴۸
 دومینیک دی جوندیسالفی :
 ۵۴ ، ۴۶

(م)

ما سینیو : ۱۶۰
ما کریوس سکوتیس : ۴۶
ماندونیه : ۳۶، ۲۴، ۶۵-۶۶،
۱۸۸، ۱۴۳، ۷۸
مانفرد : ۶۰
موریس الاسبانی : ۵۱، ۴۹
موسی بن میمون : ۲۲-۳۸،
۴۷، ۵۲، ۵۵-۵۶، ۷۰، ۸۳
۹۲-۹۳، ۱۷۷، ۲۰۰-۲۰۱،
۲۰۸-۲۰۹، ۲۳۱-۲۳۲، ۲۳۵،
۲۳۷

مولر : ۱۹، ۱۹۹، ۲۰۸-۲۰۹
مونک : ۶، ۲۴، ۷۳-۷۲، ۵۵
۸۳، ۹۱-۹۴، ۹۷، ۱۰۴، ۱۱۳،
۱۲۱، ۱۷۷، ۱۷۹، ۲۰۰، ۲۰۸،
۲۱۸

مورتنیه : ۷۲
میشیل سکوت : ۵۸، ۶۰، ۶۱،
۷۱-۷۲

(ن)

ناملان : ۹۳
هرمان الالمانی : ۶۰-۶۱
هونستاون : ۶۰، ۶۱

(ی)

یعقوب اباماری : ۶۰

سیچیر دی پرابانت : ۳۶،
۶۸-۶۹، ۱۸۸، ۱۸۹
سیمون دوتی : ۶۳

(غ)

الغزالی (أبو حامد) : ۵۲-۵۳،
۵۵، ۷۷، ۹۶، ۱۰۴، ۱۱۰-۱۱۱،
۱۲۲، ۱۳۷-۱۳۸، ۱۴۱، ۱۴۲،
۱۴۴-۱۴۵، ۱۵۱، ۱۵۶، ۱۶۵،
۱۶۷، ۱۷۳، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۱-
۱۸۲، ۱۸۶، ۱۸۸، ۲۰۴-۲۰۵،
۲۰۷، ۲۱۰-۲۱۱، ۲۲۷-۲۲۹،
۲۴۰، ۲۶۳

(ف)

الفارابی (أبو نصر) : ۵، ۶،
۹، ۱۸-۱۹، ۴۰، ۴۵، ۴۶،
۴۸-۵۰، ۵۵، ۵۷-۵۸، ۶۲-۶۳،
۶۷-۶۸، ۷۳، ۸۴-۸۷،
۹۲، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۳-۱۰۴،
۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۰-۱۱۲، ۱۱۵،
۱۱۸-۱۱۹، ۱۴۹، ۱۵۷، ۱۶۱-۱۶۲،
۲۰۴، ۲۰۷، ۲۷۱
فردريك الثاني : ۵۸، ۵۹،
۶۰-۶۲، ۷۱

فیدشت : ۳۱-۳۲

(ك)

کاجیتان : ۲۱۴-۲۱۵
کارا دی قر : ۸۷-۸۹
الکسندی : ۴۵

استمدراك

صفحة	السطر	الخطأ	الصواب	صفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٦	١٨	بن رشد	ابن رشد	٨	١٦	محفة	محفة
١٠	١٨	الذي	الذين	١١	٩	بين	في
١٣	٢٣	الغرض	الغرض	١٦	٥	Rekoxion	Reflexion
١٩	هامش	teo	lex	٢١	١٢	عن	عند
٢٣	٥	لخرجنا	خرجنا	٣٨	١٠	ميون	ميمون
٤٠	١٠	قدماس	توماس	٤١	٢٠	الثاني	الثالث
٤٧	٨	بن رشد	ابن رشد	٤٧	١١	بن ميمون	ابن ميمون
٤٩	٢٢	ل... كي	لكي	٥٥	١٧	كان	كانت
٥٦	٩	يكون	يكونوا	٥٧	١٨	الحديث	الحديث
٥٩	٣	شعف	شغف	٦٣	٩	هينما	ينما
٦٤	١٨	روحي	روجر	٧٦	٥	فرص	فرص
٨٥	٥	أنصار	أنصار	٨٥	هامش	رينون	زينون
٨	١٠	puissance	puissance	٩٦	هامش	requis	rebus
١٠١	١	طلق	مطلق	١٠١	٢	بمختص	بمختص
١٠٢	٢	كشل	مثل	١٠٢	١٧	ذكرت	ذكرنا
١٠٢	١٨	يجيب	يجب	١٧	هامش	١٧٩	١٧٧
١١٠	٩	إلا الواحد	إلا واحد	١١٠	١٥	الجدل	الجدل
١١٨	٣	لنظره	لنظرية	١٢٨	٧	زمايالون	ما يزالون
١٣٦	٢٣	Iqitur	Igitur	١٦٢	٣	scieurtia	scientia
٧٣	١٢	أنه	إنه	١٨٨	هامش	latini	latin
١٩٢	٣	الواقع	الدافع	٢١١	٦	الجزائية	الجزئية
٢١٦	هامش	Umversalia	universalia	٢٤٠	٣	ولك	وذلك
٢٤٨	١٢	القدم	القوم	٢٤٩	١	الوجود	الموجود
٢٥١	١٣	ولمكان	لمكان	٢٥٤	١٢	يتطلبه	يتطلبانه

كتب المؤلف

- ١ - ابن رشد وفلسفته الدينية
 - ٢ - مناهج الأدلة في عقائد الملة
 - » مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام
 - ٣ - المنطق الحديث ومناهج البحث
 - »
 - ٤ - في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام
 - »
 - ٥ - جمال الدين الأفغاني حياته وفلسفته
 - »
 - ٦ - الإسلام بين أمسه وغده
 - »
 - ٧ - نظرية المعرفة عند ابن رشد
 - » وتأويلها لدى توماس الأكويني
 - »
 - ٨ - نصوص مختارة من الفلسفة الإسلامية
 - »
 - ٩ - العقل والتقليد في مذهب الغزالي نشر ضمن
مجموعة مهرجان الغزالي.
- وزارة الثقافة
المجلس الأعلى للفنون والآداب

كتب مترجمة :

- ١ - فلسفة أوجست كونت لليثي بريل
- » بالاشتراك مع الأستاذ الدكتور السيد محمد بدرى
- »
- ٢ - قواعد المنهج في علم الاجتماع - بتكليف
من وزارة التربية
- » النهضة المصرية
- ٣ - تاريخ الأدب الفرنسي للأفسون بتكليف من
وزارة التعليم العالي
- » المؤسسة العربية الحديثة

- ٤ - التطور الخلاق لبرجسون بتكليف من
وزارة الثقافة
المؤسسة العربية الحديثة
- ٥ - ميلاد الذكاء عند الطفل لبياجيه بتكليف من
وزارة التعليم العالي
الأنجلو المصرية
- ٦ - مقدمة في علم النفس الاجتماعي لشارل بلوندل
د
- ٧ - مبادئ علم الاجتماع الديني لرسروجيه باستيد
د
- ٨ - الموضوعات الأساسية في الفلسفة المعاصرة
لاميل برييه بتكليف من وزارة التعليم العالي
د
- ٩ - برجسون لأندريه كرسون بتكليف من
وزارة التعليم العالي
د
- ١٠ - الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية بتكليف من
وزارة التعليم العالي
عيسى الباب الحلبي
- ١١ - مسرحية لعبة الحب والمصادفة بتكليف
من وزارة الثقافة .

الماشر
مكتبة الانجلو المصرية
١٦٥ شارع محمد فريد — القاهرة

مطبعة مخيمر ت ٩٠١١٩٣